THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. v. Funk, D. Schanz, D. Keppler,
D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundsiebzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1893.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.
Abhandlungen.

1.

Zur Geschichte der neueren protestantischen Theologie in Deutschland.

Von Prof. Dr. Schanz.

W. v. Humboldt bemerkt einmal, es gebe keine voraussetzungslose Geschichte. Ritschl und viele andere stimmen ihm bei. Wenn man die vielfach sich widersprechenden Darstellungen derselben Perioden und Persönlichkeiten liest, so muß man allerdings zu der Ueberzeugung kommen, daß der Geschichtsschreiber, sobald er über ein trockenes Aufzählen der Thatsachen hinausgeht, also Geschichtsschreiber und nicht bloß Chronist oder Erzähler sein will, bewußt oder unbewußt von seinem subjektiven Standpunkt beeinflußt wird.

Der wirksamste Faktor in der Geschichte der Völker ist die Religion. Ohne Verständnis für die mehr als irgend eine andere geistige Erscheinung der individuellen Beurteilung unterliegende Religion kann es niemanden

gelingen, ein richtiges Urteil über den Gang der Geschichte zu gewinnen. Wer selbst keine religiöse Überzeugung hat und von keinem religiösen Gefühl ergriffen wird, der versteht es auch nicht, die treibenden Motive der Volksseele herauszufinden und in ihren Wirkungen zu verfolgen. Nach Rothe ist ohne Verständnis des Christentums auch das Verständnis seiner geschichtlichen Entwicklung durchaus unmöglich. Jenes Verständnis kann sich aber nur dem ergeben, der persönlich im christlichen Leben steht. Für den draußen Stehenden verzerrt sich die christliche Kirche notwendig zur ekelhaften, widerwärtigen Karrikatur. Was sie eigentlich bewegt, ist für sein Auge gar nicht erkennbar; er kann darum nichts anderes entdecken, als ein Getriebe der schlechtesten Leidenschaften und des blindesten Wahnes. Nur ein Christ, der es von ganzem Herzen ist, kann eine Kirchengeschichte geben. Wollten wir diesen Gedanken weiter verfolgen, so müßte der Beruf des Historikers noch enger umgrenzt werden. Denn ähnliche Schwierigkeiten scheinen sich ihm entgegenzustellen, wenn er nicht der Konfession, der Sekte angehört, deren Geschichte er darzustellen unternimmt. Und gerade auf diesem Gebiete sind die schroffsten, widerspruchsvollsten geschichtlichen Werke zu Tage gefördert worden.

Obwohl aber diesen Forderungen eine Berechtigung nicht abzusprechen ist, so leiden sie doch in ihrer exklusiven Form an einer großen Einseitigkeit. Die Kehrseite ist das Zugeständnis einer vollendeten Subjektivität im Gebiete der objektiven Thatsachen. Gewiß ist es immer das so oder anders geartete Subjekt, welches die Thatsachen der Geschichte unter einheitlichen Ideen zur zu-

sammenhängenden Darstellung bringen soll, aber es muß dem Subjekt doch auch möglich sein, sich in andere Verhältnisse, in fremde Gedanken und Gefühle hinein zu versetzen und dadurch einen mehr oder weniger objektiven Maßstab für die Beurteilung zu gewinnen. In religiösen oder gar konfessionellen Dingen ist dies wohl am schwierigsten, aber gerade hier wäre doch die Geschichtsschreibung am meisten der Gefahr der Subjektivität ausgesetzt, wenn nur die persönliche Glaubensüberzeugung entscheidend wäre. Denn der Gläubige ist zu sehr geneigt, was er glaubt und liebt allein für gut zu finden oder wo dies nicht möglich ist zu entschuldigen. Wie man selbst vom Feinde lernen kann, so wird man auch durch das Urteil Außenstehender auf manches aufmerksam, das ein an die Farben gewöhntes Auge nicht mehr wahrnimmt. In Deutschland hat ohnehin die ganze Entwicklung der neueren Geschichte und die engen Beziehungen der Konfessionen zueinander dafür gesorgt, daß eine ausschließlich konfessionelle Bearbeitung der Kirchengeschichte unmöglich ist.

Dennoch würde ich es nicht versucht haben, den Lesern unserer Zeitschrift eine Übersicht über den Gang der neueren protestantischen Theologie vorzulegen, wenn mir nicht das neueste Werk über diesen Gegenstand zur Besprechung übergeben worden wäre [1]). Dieses bildet nicht nur eine sachliche Ergänzung zu der Geschichte der protestantischen Theologie von Dorner, sondern geht auch tiefer auf die geistigen Faktoren der ganzen Entwicklung

1) Otto Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825. Freiburg. Mohr (P. Siebeck) 1891.

ein. Wenn schon der vermittelnde Dorner diese Geschichte nach ihrer prinzipiellen Bewegung und im Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellektuellen Leben betrachtet, so giebt uns Pfleiderer eine bessere Einsicht in diese ganze Bewegung der neuesten Theologie, weil er selbst mitten in derselben steht und ihre freiheitliche Richtung zu stärken und zu fördern bestrebt ist. Hat er mit Rücksicht auf die vorausgegangene englische Ausgabe seine Darstellung etwas knapp bemessen, so kann sie um so mehr „für einen weiteren Leserkreis als orientierender Führer in dem Labyrinth der neueren Theologie dienen". Und auch der Fachmann hat den Vorteil „des leichteren Überblicks über die leitenden Grundgedanken und Richtungslinien in der Entwicklung der Theologie unseres Jahrhunderts." Auch der katholische Leser wird dadurch eine bessere Kenntnis von dem gegenwärtigen Stand der religiösen Ideen, welche den gebildeten Teil des protestantischen Volkes zum größeren Teil beherrschen, erhalten, als wenn ihm lediglich eine Zusammenstellung der Urteile einzelner Theologen über bestimmte Glaubensartikel und kirchliche Einrichtungen geboten wird.

I.

Pfl. beginnt seine Darstellung bezeichnender Weise mit einer Abhandlung, deren Überschrift lautet: „Die Begründung der neueren Theologie durch die idealistische Philosophie Deutschlands." Er anerkennt also von vornherein, daß die neuere protestantische Theologie unter dem Banne der modernen Philosophie steht. Den Beweis hiefür giebt er im 2. Buche, das über die Entwicklung der dogmatischen Theologie handelt, denn schon

die Einteilung läßt das philosophische Schema erkennen: der Kant'sche Rationalismus, die Schleiermacher'sche Theologie, die spekulative Theologie, die Restaurationstheologie, die Vermittlungstheologie. Das 3. Buch, welches der Entwicklung der biblischen und historischen Theologie gewidmet ist, scheint weniger mit der philosophischen Bewegung zusammenzuhängen, doch zeigen sich die Einwirkungen derselben sowohl in der Geschichte des A. u. N. T.'s als in der Kirchen- und Dogmengeschichte.

Pfl. wie Dorner suchen die Entwicklung der neueren Philosophie auf das reformatorische Prinzip zurückzuführen, insofern erst durch dieses die Subjektivität zu ihrer vollen Geltung gebracht worden sei. Während aber Dorner eine Versöhnung zwischen dem Material- und Formalprinzip, welche die Reformatoren ohne rechte Vermittlung nebeneinandergestellt haben, im Idealismus dieser Philosophie finden will, bleibt Pfl. mehr auf philosophischem Boden stehen und gestattet der historischen und biblischen Kritik die größte Freiheit.

Es ist bekannt, daß Luther nicht auf dem Wege der Wissenschaft, sondern durch die Bedürfnisse seines persönlichen Lebens zu seiner Neuerung geführt wurde. Er wollte die absolute Gewißheit des Heils für die von Zweifeln geängstigte Seele erlangen und glaubte, dieselbe in dem unbedingten Vertrauen auf den Erlöser Jesus Christus am besten zu finden. Die Philosophie war ihm, der die Vernunft als eine Närrin bezeichnete, besonders verhaßt, weil er die aristotelische Scholastik als das Arsenal der wissenschaftlichen Streitmacht des Katholizismus betrachtete. Selbst Melanchthon, welcher das wissenschaftliche und kirchenbildende Prinzip gegen-

über dem Glaubensprinzip Luthers zur Geltung bringen sollte, machte es den Katholiken zum Vorwurf, daß sie die philosophischen Studien in die Schulen eingeführt und die Lesung des Plato und Aristoteles empfohlen haben, da doch jener voll von Hochmut sei und dieser im Grund nur zu streiten lehre. Nichts desto weniger folgte in der lutherischen wie in der reformierten Kirche eine Epoche der „scholastischen Befestigung des symbolischen Lehrbegriffs". Nachdem aber bereits verschiedene separatistische und mystische Richtungen das Gebäude nicht bloß der Scholastik, sondern der Reformation selbst zu unterwühlen begonnen hatten, wurde „als nun die zum Selbstbewußtsein erwachte Vernunft ihr Haupt erhob, vom Gebäude der alten lutherischen Dogmatik ein Stein um den andern abgetragen". Die Philosophie übte am kirchlichen Lehrbegriff Kritik und eine selbständige Bewegung suchte sich zuerst im Reiche des subjektiven Willens, dann des subjektiven Gefühls und des subjektiven Denkens ein selbständiges Reich der Wahrheit zu erobern. Hatte diese Opposition im 17. Jahrh. noch das theologische oder religiöse Gewand an, so trat sie im 18. Jahrh. in philosophischer Form hervor „und die Faktoren, deren Einheit zur Gesundheit des kirchlichen Lebens und der Theologie gehört, traten nun noch weit bestimmter auseinander, alle einig in dem Gegensatz gegen das Christentum und die Kirche". Die Theologie zeigte sich diesem Ansturm der Philosophie gegenüber ohnmächtig. Anstatt ihren Glaubensstandpunkt zu wahren, suchte sie ihre Lehre der jeweiligen Philosophie zu akkommodieren. Die Folge war, daß ihr Geschick mit dem der sich gegenseitig ablösenden philosophischen Systeme verflochten wurde.

Die ursprüngliche Ueberspannung des göttlichen Faktors im ganzen Heilswerk rächte sich dadurch, daß die Philosophie den menschlichen Faktor in den Vordergrund stellte und das Übernatürliche beseitigte. Die Philosophie seit 1750 „vertritt das verkannte Recht der Subjektivität, ja sie überschreitet anfangs dieses Recht weit, indem die Subjektivität sich als das absolute Prinzip hinzustellen sucht. Aber diese Versuche der Verabsolutierung in Form des Wollens, Denkens oder Fühlens schlagen alle dahin aus, daß eine neue Hinwendung zur Objektivität und damit auch eine befreundetere Stellung zum Christentum den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts bezeichnet."

Entkleiden wir diese gelehrten Ausführungen Dorners ihres philosophischen Gewandes, so finden wir darin den Gedanken ausgesprochen, daß die Verwerfung der menschlichen Freiheit, des Rechts der Subjektivität, eine Reaktion des menschlichen Bewußtseins hervorrufen mußte, die ihrerseits wieder zur Leugnung des objektiven Heilswerkes führen mußte. Diese Reaktion hat ihren Anfang genommen in der protestantischen Mystik, in den synkretistischen Streitigkeiten mit Calixt, im Pietismus mit der Brüdergemeinde, hat aber hier das Glaubensprinzip noch unangetastet gelassen, dagegen in der konsequenten Entwicklung suchte sie an die Stelle der gläubigen Subjektivität die philosophische Subjektivität zu setzen. Die orthodoxe Theologie gab sich der thörichten Hoffnung hin, bei dieser Wolff'schen Philosophie eine Stütze gegen den namentlich aus England eindringenden Unglauben zu finden. Aber dieses erste Bündnis mit der Philosophie kostete die Theologie nichts weniger als ihren ganzen Besitzstand. Das ganze übernatürliche Chri-

stentum in Lehre und Gnade mußte in den Kauf gegeben werden. „Eine deistische Atmosphäre schien sich über dieses Geschlecht gelagert und es von der lebendigen Gottesgemeinschaft abgeschnitten zu haben. In kahler Verständigkeit und Selbstzufriedenheit sich in der Endlichkeit einzurichten und darüber nicht hinauszudenken, das schien die wahre Lebensweisheit und gesunder Menschenverstand. Die Religion wurde zur Moral, die Moral aber zur Klugheitsregel des Eudämonismus in gröberer oder feinerer Form. Alles wurde Reflexion, Räsonnement, für Ursprünglichkeit und Idealität schien selbst das Organ verloren" [1]).

Die Rettung aus diesem trostlosen Zustand des seichtesten Rationalismus und der flachen Aufklärungsphilosophie sollte von der Philosophie gebracht werden. Der Kritizismus Kant's war die befreiende That. Es scheint zwar auffallend, daß Kant der neueren protestantischen Theologie wieder Bahn brechen mußte. Denn hat er auch den oberflächlichen Eudämonismus, das willkürliche Räsonnement der Popularphilosophie abgewiesen, so hat er andererseits nicht nur gegen das Christentum, sondern gegen die Religion selbst eine Opposition eröffnet, die um so gefährlicher war, als sie von einer zusammenhängenden entgegengesetzten Weltansicht getragen war. „Und doch war in demselben (System) ein Kern, der ihm eine innere Wahlverwandtschaft mit dem reformatorischen Prinzip zuweist. Das ist einerseits das heiße und männliche Verlangen nach Gewißheit für die höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens und andererseits

1) Dorner, a. a. O. S. 713.

die ethische Richtung seines Systems, die einer noch zu wenig durchgearbeiteten Seite des protestantischen Prinzips Raum schaffen und dadurch eine Regeneration der Theologie kräftig anbahnen sollte" [1]). Kant kehrte die Seite hervor, die von den alten Theologen zu ihrem Schaden versäumt war, das Gewissen und das persönliche Bewußtsein von der inneren Güte des Guten. Daß dieses der Richtung der Reformation auf das Heil und die persönliche Aneignung des Heiles befreundet sei, wäre auch allgemein anerkannt, meint Dorner, wenn nur Kant nicht eine Entbehrlichkeit der Gnade Gottes hätte aufstellen und das bisher vernachläßigte Element nicht zum Universum hätte machen wollen.

Pfl. geht im Lobe der Verdienste Kants für die Theologie noch weiter. Er findet den tiefgehenden Einfluß, welchen die Philosophie auf die Theologie ausgeübt hat, in der Kirche der Reformation für ganz berechtigt; denn soweit auch jene Philosophie von den kirchlichen Dogmen anscheinend oder wirklich abliegen mochte, so war sie doch aus dem eigensten Prinzip des Protestantismus entsprungen und eine legitime Erbin und Fortsetzerin des Werkes der Reformation. In Kants ethischem Moralismus wiederholt sich der religiöse Idealismus Luthers. Beide sind unabhängig von äußerer Autorität, aber freilich verwirft Kant damit jede Autorität, während Luther Gott und das Evangelium stehen lassen will. Kommt also in Kants ethischer Deutung des Dogmas die Innerlichkeit, subjektive Erfahrung, die dem Protestantismus wesentlich ist, zu einem bestimmten Aus-

1) Dorner, a. a. O. S. 742.

druck, so fehlt ihm gerade das wesentliche religiöse Moment, die Objektivität der Heilsgnade, ihr Gegebensein in der geschichtlichen Gottesoffenbarung, in Christus, Schrift und Kirche. „So gewiß man hierin (in der Verwerfung der statutarischen Religionsformen) eine Konsequenz des protestantischen Prinzips der Innerlichkeit, Gewissensfreiheit, Unabhängigkeit von Menschensatzung erkennen kann, so wenig läßt sich doch auch übersehen, daß diese Konsequenz bei Kant durch eine für den religiösen Glauben fatale Einseitigkeit erkauft war“ [1]). Man könnte sagen, Kant habe die konsequente Durchführung der protestantischen Seite des reformatorischen Prinzips, nämlich der subjektiven Selbstgewißheit, erkauft durch die Preisgebung der evangelischen Seite, nämlich der gemeinschaftlichen und geschichtlichen Heilserfahrung.

Diese Unterscheidung hilft aber ebensowenig über den Widerspruch hinweg als die Unterscheidung Dorners nach dem Material- und Formalprinzip. Denn das Materialprinzip des persönlichen Glaubens von der Gewißheit des Heils hängt unzertrennlich mit dem objektiven oder formalen Prinzip zusammen, wenn es nicht allen Täuschungen des Subjektivismus ausgesetzt sein soll. Ist Kants ethischer Moralismus eine das Objektive ausschließende notwendige Konsequenz des reformatorischen Prinzips, so ist es mit dem religiösen Inhalt desselben nicht gut bestellt. Hat Kant nicht bloß die „spröde dogmatische Form“ der kirchlichen Versöhnungslehre, sondern auch den ihr zu Grund liegenden Gedanken einer geschichtlich vermittelten Einwirkung der göttlichen Offen-

1) A. a. O. S. 80.

barung oder Gnade oder des h. Geistes auf Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung der Individuen verworfen, weil derselbe nicht zu reimen war mit der spröden Autonomie und Autarkie seiner individualistischen Moral, so könnte die Konsequenz dieser Subjektivität ebenso gefährlich werden für den religiösen Idealismus Luthers. „Hatte die Reformationszeit anfangs im religiösen Interesse die göttliche Seite und die Gnade so betont, daß sie die menschliche Freiheit für unvereinbar mit Gottes Wirken hielt und die Freiheit leugnete, so vergilt das jetzt die Kant'sche Philosophie mit der Leugnung der göttlichen Einwirkung im vermeintlichen Interesse der menschlichen Freiheit" [1]). So wird Kant aus einem Regenerator des reformatorischen Prinzips zu einem extremen Gegner desselben. Sein „wahrer Vernunftglauben" ist trotz seines sittlichen Ernstes und trotz des „radikal Bösen", welches er in der Menschennatur annimmt, ohne es erklären zu können, ein so entschiedener Gegensatz zum ganzen positiven Christentum, daß keinerlei Akkommodation an christliche Lehren, wie die Lehre von Christus als dem Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, von der Idee der sittlichen Vollkommenheit oder von einem ethischen Gemeinwesen, das aber noch weit entfernt ist von der christlichen Kirche, darüber hinwegtäuschen kann, denn autonomer Vernunftglauben und christliche Kirche vertragen sich einmal nicht miteinander.

Die Sache wird aber noch bedenklicher, wenn man die Grundvoraussetzungen dieser Religionsphilosophie ins Auge faßt. Die Trennung der theoretischen Vernunft

---

1) Dorner, a. a. O. S. 743.

von der praktischen hatte die Trennung der Moral von der Religion, vom Glauben zur Folge. Indem Kant die Ideen Freiheit, Unsterblichkeit und Gott nur als Postulate der praktischen Vernunft gelten ließ, verwarf er nicht bloß jede statutarische Religion, sondern die Religion überhaupt, denn es giebt keine Religion ohne den Glauben an diese Ideen. Es ist begreiflich, daß seine philosophischen Nachfolger die Konsequenzen seines rationalistischen Prinzips ohne seine theologischen Postulate durchzuführen vorzogen. Aber auch sein rigoristisches Moralprinzip erwies sich als trügerisch. Denn das Subjekt findet, losgelöst von Gott, religiöser Gemeinschaft und Natur, in seinem eigenen Vernunftgesetz keinen Halt gegen die übermächtige Gewalt der sinnlichen Natur. Mit dem „Sollen" allein ist es nicht gethan, ebensowenig als mit der Güte im Guten. Wenn die menschliche Schwachheit nicht im Glauben an eine höhere, göttliche Macht Schutz und Kraft und Stärke findet, so wird sie im Kampfe stets unterliegen; wenn dem menschlichen Ringen kein anderer Lohn als das eigene Bewußtsein des Menschen in Aussicht steht, so wird es bald erlahmen. Deshalb mußte Kant in der Ausführung seiner Moral seinem rigoristischen Prinzip selbst untreu werden. Er fiel in den sonst von ihm perhorreszierten Utilitarismus, in die theologische Utilitätsmoral zurück.

Wenn nichts desto weniger die protestantische Theologie „bald die ihr freundlichen zugewandten Seiten des Kant'schen Systems" ersah und sich auf dem Boden der „einseitigen Subjektivität" der „zweite Einigungsversuch der Theologie und Philosophie" bildete, so beweist dies nur, wie tief diese Theologie in der Aufklärungsperiode

gesunken war. Nur wenn der Glaube an die objektiven Heilsthatsachen in Christentum und Kirche, in Lehre und Sakrament fast ganz verloren war, konnte die Theologie die Hoffnung hegen, die „schwere Aufgabe“ zu lösen. Dieser zweite Bund mit der Philosophie konnte der Theologie nicht besser bekommen als der erste, welcher mit der Leibniz-Wolff'schen Philosophie geschlossen worden war. Hat dennoch keines der anderen philosophischen Systeme der Neuzeit so dauernde Spuren in der Theologie zurückgelassen, so zeigt dies einerseits die Abhängigkeit der protestantischen Theologie, welche entweder auf Philosophie verzichten oder sich ihr mehr oder weniger unterordnen muß, andererseits die Konsequenzen des subjektiven Glaubensprinzips.

Begreiflicherweise bethätigte die Kant'sche Moral den größten Einfluß auf die Theologie. Je mehr das ethische Prinzip von der Reformation vernachlässigt war und je weniger die hausbackene Utilitätsmoral der Aufklärung das menschliche Herz befriedigen konnte, desto willkommener mußte die strenge Moral in den dissoluten Verhältnissen jener Zeit erscheinen. Aber es war ein vergebliches Bemühen, die Uebereinstimmung der Kant'schen Moral mit der Moral des Christentums nachzuweisen (Bartels, Tiefstrunk, Ammon, Lange, Vogel), denn die Moral des Christentums beruht auf dem Glauben an Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt, an die Hilfe und Gnade von oben. Jede Religion muß Glaube und Sitte verbinden und kann nicht bloß auf dem „vernünftig zu erkennenden Prinzip der Freiheit und des Sittengesetzes“ begründet werden. Das Christentum mußte zu einer rationalen Religion degradiert, seines Offenbarungs-

charakters und seiner Gnadenwirksamkeit entkleidet werden. Was soll aber eine christliche Theologie mit einer derart ihres religiösen Inhalts entleerten Moral anfangen?

Die Einwirkung auf die Dogmatik und Apologetik konnte für jene Zeit heilsam erscheinen, weil sich dieselben durch den vulgären Rationalismus vor aller Welt lächerlich gemacht hatten. Aber das Geschenk des Kant'schen Rationalismus erwies sich doch als Danaergeschenk. Denn der Gegensatz zwischen dem Vernunftgesetz Kants und dem göttlichen Gesetz des Glaubens, zwischen der Vernunftwahrheit und der Offenbarungswahrheit ist doch so evident, daß keinerlei Vermittlung den Nachteil für den Glauben beseitigen oder auch nur verhüllen kann. Die Postulate der praktischen Vernunft nach einer übernatürlichen Offenbarung und Sündenvergebung vermögen dem Kant'schen Supernaturalismus keine sichere Gewähr gegen den Rationalismus zu geben. Vielmehr kann die Offenbarung nur mehr als eine Erweiterung der Vernunfterkenntnis angesehen werden. Das Christentum erscheint bloß als ein, wenn auch das bedeutendste Glied in der großen Reihe der Entwicklung, welche stets weiterschreitet. Die Perfektibilität des Christentums ist eine selbstverständliche Folge, denn ist es nur eine Lehre von ewigen Wahrheiten, so muß es verbesserungsfähig sein, wie jedes Werk des menschlichen Geistes. Man mag daher den subjektiven Rationalismus, welcher jetzt zum herrschenden wurde, nicht bloß als eine unvermeidliche Entwicklungsstufe, sondern auch als „eine Seite der Wahrheit" betrachten und die seit der Romantik zur Mode gewordene verächtliche Beurteilung des Rationalismus

ein Unrecht und eine Thorheit nennen [1]), Thatsache bleibt doch, daß er zur Leugnung aller Offenbarung geführt hat (Wegscheider, Röhr).

Daß das Kant'sche Nichtwissen von Gott nur eine Scheinstütze für den evangelischen Glauben, „der Bejahung der Gewißheit sein will", war, sollte kaum eine Erwähnung verdienen. Dennoch bediente sich die protestantische Theologie dieser Stütze, weil es ihr, wie Dorner bemerkt, an einer anderen Stütze fehlte. Pfleiderer will es nur als Kuriosität anführen, daß manche Theologen, protestantische wie katholische, in Kants Unterscheidung von Phänomena und Noumena und Beschränkung der Erkenntnis auf erstere das Rettungsmittel des orthodoxen Systems aus allen Anfechtungen der neologischen Zweifel zu finden meinten. Dies gelte namentlich von dem unphilosophischen Dogmatismus der älteren Tübinger Schule unter Storr, welche wegen des Unvermögens der Vernunft für das Übersinnliche nach Kant nur die geschichtliche Offenbarung in der h. Schrift als Erkenntnis- und Glaubensquelle gelten lassen wollte. Die Vernunft habe kein Recht, gegen den biblischen Supernaturalismus Einsprache zu erheben, die praktische Vernunft verlange aber nach Kant selbst die Befriedigung unseres Glückseligkeitsbedürfnisses durch einen vergeltenden Gott, so daß sie die historische Offenbarung über Gott und seine Weltregierung nicht zurückweisen könne.

Während aber katholischerseits der Kantianismus (Hermes) von der traditionellen Kirchenlehre, welche stets das subjektive und objektive Moment in Wechselwirkung

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 82.

setzte, als heterogenes Element ausgeschieden wurde, kapitulierte die protestantische Theologie mit ihrem Dogmatismus vor dem konsequenten Rationalismus. „So mußten denn, da das Kant'sche Fundament für die Einigung von Philosophie und Theologie sich als trügerisch erwies, auch die supernaturalistischen Theologen, die sich darauf verlassen, immer weiter zurückweichen. Die Kraft des Widerstandes der kirchlichen Theologie nahm ab; eine Kapitulation folgte der andern. So gewannen jene Mißgestalten die Oberhand, der „supernaturale Rationalismus" und der „rationale Supernaturalismus", wie Tzschirner, Schott, Mertens, Klein und andere der Obengenannten von 1810—1820 ihn darstellen. Selbst Tübingen, das noch lange als Burg der Rechtgläubigkeit gegolten, neigte sich immer mehr dem Arminianismus zu; Bengel d. J. aber schon zum Rationalismus und zu einer sozinianischen Christologie" [1]).

Noch verhängnisvoller erwies sich das Bündnis der Theologie mit der Philosophie zur Begründung des Offenbarungsgehaltes, besonders der Sündenvergebung. Denn wollten die Theologen auch die Notwendigkeit der Gnade in Christus für die Sündenvergebung aus dem radikal Bösen im Menschen beweisen, so suchten die strengen Kantianer die Unmöglichkeit einer Vergebung durch Gott aus der Idee der Gerechtigkeit und Heiligkeit nachzuweisen. So kam der Kant'sche Supernaturalismus zu der Antinomie der praktischen Vernunft zwischen Sünde und Strafe einerseits und Sündennachlassung und Heiligkeit andererseits. Die Gerechtigkeit verlangt Strafe

1) Dorner, a. a. O. S. 754.

für die Sünde, die Heiligkeit verlangt Vergebung. Bei dieser Antinomie wußte der Kant'sche Supernaturalismus keinen Rat, weil er nicht wie die christliche Versöhnungslehre in der Sühne durch Christus ein Mittel hat, der Gerechtigkeit und Heiligkeit gleichmäßig gerecht zu werden. Aber diese Versöhnungslehre „getraute sich niemand mehr zu vertreten."

Eine Besserung konnte für die Theologie nur wieder von der Philosophie ausgehen, und zwar von einer Philosophie, welche ohne Kant zu verleugnen, die Einseitigkeiten seines Systems zu beseitigen suchte. Diese bestanden aber einerseits in der ausschließlichen Geltendmachung der Vernunft andererseits in der exklusiven Subjektivität. Pfl. bezeichnet als einen Hauptmangel in der Religion wie in der Moral des Kant'schen Systems die Einseitigkeit und Sprödigkeit seines rationalistischen Prinzips, welche ihn hinderte, jenen Seiten der menschlichen Natur gerecht zu werden, welche vom denkenden Verstand zwar verschieden, darum doch nicht ohne Vernunft sind und keineswegs ohne weiteres der niederen sinnlichen Natur zugerechnet werden dürfen: Gefühl und Phantasie. In diesen Seelenkräften sei der Entstehungsort und die bleibende vorzügliche Domäne des religiösen Lebens. Diese Momente kamen bei dem Antikantianer Herder besser zur Geltung. In den „Ideen zur Philosophie der Geschichte" (1784), in welchen neben der „Kritik der reinen Vernunft" die größte Tendenz des Jahrhunderts sich ausspricht, verschlingen sich wie in einem Knotenpunkt die verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten Herders und diese Arbeiten eröffneten neue großartige Aussichten für die Gebiete, welche Kant hintan-

gesetzt hatte: die Gefühlsseite des menschlichen Seelenlebens und die Entwicklung der Menschheit unter dem Zusammenwirken natürlicher und geistiger Kräfte in der Geschichte. „Wie in England dem skeptischen Verstand Hume's die Gefühlsphilosophie Shaftesbury's und in Frankreich der Aufklärung Voltaire's das Naturevangelium Rousseau's zur Seite stand, ebenso trat in Deutschland neben Kants scheidendes Denken das verbindende Anschauen Herders, neben den subjektiven Idealismus, der sich auf die Analyse des Bewußtseins des Subjekts beschränkt, der historische Realismus, der die Gesetze der menschlichen Natur im Ganzen ihres geschichtlichen Lebens belauscht" [1]). Beide müssen sich ergänzen. Ihre richtige Verbindung und Ineinsarbeitung war die Aufgabe, welche das vorausgehende 18. Jahrh. der Wissenschaft des 19. Jahrh.'s gestellt hat, an deren Lösung wir noch lange zu arbeiten haben werden: „Nur unter diesem Gesichtspunkt als Synthese der beiden entgegengesetzten Richtungen, welche die zweite Hälfte des 18. Jahrh.'s erfüllten, läßt sich das eigentümlich Neue der Denkweise des 19. Jahrh.'s richtig verstehen."

Dorner, welcher den Einfluß Herders weniger hoch schätzt, verschlingt diese Entwicklung der neueren Philosophie wie gewöhnlich mit den beiden Prinzipien der Reformation. Die neuere Philosophie erscheint als die höhere bewußte Lösung des Problems, welches die Reformation dem menschlichen Geist gestellt hat, ohne es lösen zu können. Die höhere Stufe dieser Philosophie besteht darin, daß sie den Zusammenschluß der objektiven

---

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 20.

und subjektiven Seite zur Grundrichtung hat. In dieser Grundrichtung findet Dorner ein Prototyp gegeben für den bewußten richtigen Zusammenschluß des objektiven oder formalen Prinzips und des persönlichen Glaubens oder des materialen Prinzips, also für Herstellung des evangelischen Prinzips zu seiner reformatorischen Klarheit und Reinheit, aber nun auf höherer, bewußterer Stufe, nicht mehr bloß als Sache genialen Taktes oder gar der Überlieferung, sondern als eines wissenschaftlich wohlgesicherten, die Theologie fruchtbar organisierenden und ihr ihre Selbständigkeit wiedergebenden Gemeingutes.

Etwas bescheidene Ansprüche muß man allerdings an die Selbständigkeit der Theologie machen, wenn die beiden von Kant ausgehenden Linien, die eine über Fries, Jacobi, die andere über Fichte, Schelling, Hegel in Schleiermacher, welcher der Vater der neuesten protestantischen Theologie ist, zusammentreffen. Herder hat wohl das Gefühl und die Phantasie wieder in die Theologie eingeführt, aber seine Religion gieng auch nicht weit über die Produkte dieser Kräfte in Poesie und Kunst hinaus. Er verspottete die Rationalisten, welche ihre Verständigkeit der Bibel aufdrängen wollten und durch erkünstelte Erklärungen deren religiöse Kraft und dichterische Schönheit verwässerten und verflachten, war aber weit davon entfernt, den Glaubensinhalt der Offenbarung und die geschichtlichen Erzählungen in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen. Pfl. rühmt von ihm, daß er der subjektiven Willkür der rationalistischen Bibelauslegung den mächtigsten Stoß versetzt und die wahrhaft wissenschaftliche, objektiv historische Bibelforschung unserer Zeit angebahnt habe, er tadelt aber nicht nur, daß Herder das Johannes-

evangelium noch als Geschichtsquelle betrachtet habe, weil die Sympathie des idealistischen Theologen mit dem geistigen Evangelium, welches die Geschichte idealisiert und die Ideen historisiert und so dem modernen Theologen gewissermaßen das Vorbild giebt für seine halb allegorisierende halb apologetisierende Deutung der evangelischen Erzählung als „symbolischer Facta“, ihn leitete, sondern bezeichnet es als eine Halbheit, daß Herder, statt das Anstößige in den Wundererzählungen und dogmatischen Vorstellungen der biblischen Autoren durch das Verständnis ihrer psychologischen Entstehungsweise, der religiösen und poetischen Motive im Bewußtsein der Erzähler oder der Gemeinde zu erklären, sich mit jenem alten Surrogat der wissenschaftlichen Kritik beholfen habe: er dichtete selber unwillkürlich und unbemerkt die Bibelsprache in die seine um, er allegorisierte. Dies sei wesentlich der Standpunkt Herders in seiner früheren (Riga'schen) und späteren (Weimar'schen) Periode gewesen. „Der Sinn für die ästhetische Schönheit als ideale Wahrheit der Bibel hat ihn nicht gehindert, sie nach Analogie der poetischen Litteratur und religiösen Sagen der Völker zu beurteilen und aus den psychologischen und geschichtlichen Bedingungen ihres Entstehungskreises zu verstehen, womit von selbst gegeben war, daß ihm diese Sagen nicht unmittelbar göttliche Offenbarungen von objektiver Wahrheit sein konnten [1].“ Nur in seiner mittleren (Bückelburger) Periode tritt der „ästhetisch-litterarische Archäolog“ hinter dem „supranaturalistischen Apologeten“ stark zurück.

In seiner Weimarer Periode war Herder von Les-

1) A. a. O. S. 21.

sing und Spinoza beeinflußt. Er verurteilt die Dogmen und Kirchen. Mit Lessing unterscheidet er zwischen der Religion Christi (Humanität) und der Religion an Christum und treibt den Gegensatz weiter als Kant. Insbesondere spricht er sich über die „Lehrmeinungen" viel verächtlicher aus als jener. „Der tiefere Grund lag in jenem Optimismus, welchen Herder von Leibnitz, Shaftesbury und Rousseau überkommen hatte und mit Göthe teilte; er war überzeugt von der wesentlichen Güte der menschlichen Natur und konnte im Bösen nur einen Schatten, eine Schwäche sehen, welche mit der Entwicklung der Kräfte von selbst verschwinde. Für den tiefen Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Pflicht und Neigung, für den Kampf des guten und bösen Prinzips, welcher für Kants Moral und Religionsphilosophie so wichtig war, fehlte Herder ebenso wie Göthe das rechte Verständnis" [1]).

An Herder schließt sich der romantische Schleiermacher an in seinen Reden vom J. 1800. Als Reformierter und Mitglied der Brudergemeinde war er schon von Haus aus mehr für die Gefühlsseite in der Religion eingenommen. Seine Tendenz gieng wie bei Herder dahin, gegen die Verwechslung der Religion mit Lehrmeinungen dogmatischer oder philosophischer Art und gegen ihre Vermischung mit Politik, kurz gegen das dogmatische und staatskirchliche Christentum zu protestieren. Die Hauptsache ist ihm die Innerlichkeit des religiösen Lebens, die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und besonders auch die Freiheit der religiösen Indivi-

1) A. a. O. S. 39.

dualität. Er treibt das Prinzip der „spröden Subjektivität“ auf die Spitze. Aber trotzdem, ja gerade deswegen übte er eine durchschlagendere Wirkung auf seine Zeit aus als Herder. Er legte „die fruchtbaren Keime in die Erde, deren geläuterte und gereifte Frucht in Schleiermachers Glaubenslehre, in welcher auch Herders Humanitätsreligion ihre Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben gefunden hat, uns begegnen wird.“ Beide legen ihrem Religionsbegriff Spinoza's cognitio Dei intuitiva zu Grunde, beiden ist die Religion Herzenssache, aber Schleiermacher behält nur das mystische Empfinden. Nur das Gemeinsame der Gefühlsstimmung bildet den Charakter einer Religion, nicht aber ein System von Sätzen, die sich voneinander ableiten und in einen logischen Zusammenhang bringen ließen. Daher ist in der Religion alles wahr, ist die Religion duldsam; unduldsam sind nur die Religionssysteme, die Anhänger des Buchstabens. In seinen Monologen behandelt er die Moral ebenso unabhängig von der Religion, wie in den Reden die Religion unabhängig von der Moral.

Die Konsequenzen dieser äußersten „Subjektivität“ liegen auf der Hand. Pfl. selbst giebt zu, Schleiermacher habe weniger die wirklichen Religionen im Auge gehabt, als vielmehr ein Ideal frommen Gemütszustandes, wie es bei einzelnen Mystikern oder kleinen religiösen Kreisen annähernd vorkommen möge. Aber dasselbe sei psychologisch unmöglich wie geschichtlich unwirklich, da eine solche Religion das Gemeinschaftsbildende, wodurch die Religion zu einer geschichtlichen Macht wurde und wird, aufhebe. Mit jeder Religion sei eine religiöse Begriffsbildung und eine Gesellschaftsbildung verbunden. Die

Dogmen entstehen nicht lediglich durch Reflexion, sind nicht religiöse Ausdrücke für subjektive Gemütszustände. Deshalb mußte Schleiermacher Wunder, Offenbarung, Weissagungen verwerfen. Sie seien nicht metaphysisch, sondern moralisch zu nehmen. Auch Gott und Unsterblichkeit sind Gefühle. Die Fassung des Gottesbegriffes ist von sekundärer Bedeutung, die gewöhnliche Unsterblichkeitsvorstellung ist zu verwerfen. Die Kirche ist nur eine Vereinigung solcher, welche die Religion suchen, die Staatseinmischung ist vom Übel. Die Grundidee des Christentums besteht darin, daß das in der Entfernung von Gott bestehende Verderben der Welt aufgehoben und das Endliche mit Gott vermittelt ist. Christus gilt nicht sowohl als Charakter, sondern als Darstellung der Idee von der Notwendigkeit einer Vermittlung alles Endlichen mit Gott, einer Erlösung, deren Vorgang sich fort und fort in der Geschichte wiederholt.

Auch das ästhetisch-humane Moralprinzip, welches Schleiermacher mit Jacobi, Herder, Göthe, Schiller gemein hat, kann für die Religion nicht genügen. Es vertritt zwar nach Pfleiderer gegen Kants Rigorismus „eine wichtige Wahrheit, aber nicht die ganze Wahrheit, und ist gefährlich, weil das richtige Bewußtsein von der Gebundenheit des Individuums durch die geschichtlichen Bedingungen und von der Verpflichtung gegen die geschichtlichen Zwecke der Gesellschaft fehlt“ [1]. Wie es unmöglich ist, die Moral von jeder Autorität unabhängig zu machen, so ist die Scheidung zwischen Religion und Moral unnatürlich, selbst wenn man die Religion nur als Ge-

1) A. a. O. S. 51.

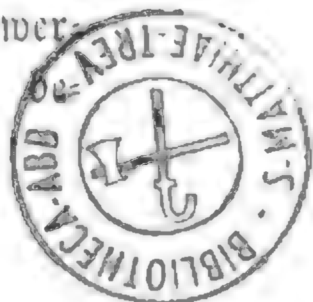
fühl betrachtet. Ja man darf gleich befügen, es kann keine Moral bestehen, welche von der Autorität Gottes unabhängig sein will. Weder die Kirche, noch der Staat oder die Gesellschaft bieten eine hinreichende Autorität, wenn sie von der höchsten Autorität losgelöst sind, ja wenn diese mehr noch wie bei Kant als der reinen Vernunft unerkennbar dargestellt wird. Jacobi hat es nicht vermocht, durch sein frommes Gefühl und seine Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft den vermeintlichen absoluten Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, den er mit Wolff, Kant und Fichte annahm, zu überwinden. Denn ist der Verstand nach seinem Wesen ein geborener Gottesleugner, der alles was er denkt verendlicht, so hat der Vernunftglaube nur einen unsicheren Grund. Der Gott, welchen die Vernunft vernimmt, muß doch begrifflich gefaßt werden können, wenn er der menschlichen Erkenntnis zugänglich sein soll. Ob es Schleiermacher in dieser Periode besser als Jacobi, mit dem er in der Leugnung der objektiven Gotteserkenntnis zusammentraf, gelungen ist, diesen psychologischen Dualismus zwischen Verstand und Vernunft durch die Erkenntnis zu überschreiten, daß das religiöse Gefühl, in welchem wir allein Gottes inne werden, durch alle Lebenselemente auch die „verständigen" hindurchtöne, ist kaum fraglich. Jedenfalls ist damit nach der intellektuellen und moralischen Form des Gegensatzes zwischen Supranaturalismus und Rationalismus eine weitere, die ästhetische Form desselben, hervorgerufen worden [1]).

1) Dorner, a. a. O. S. 763.

II.

Die Überwindung des Kant'schen Gegensatzes vollzog sich aber unterdessen in einer anderen Form, indem der Idealismus eine Verbindung des Subjektiven und Objektiven im Geiste des Menschen herzustellen suchte. Damit wollte die Philosophie eine Aufgabe lösen, welche bisher die protestantische Theologie vergebens in Angriff genommen hatte. Und die Philosophie ist ihr hierin wieder nicht bloß vorausgegangen, sondern auch für sie maßgebend geworden. „Dieser ganze Prozeß hat aber auch mit dem Protestantismus und seiner innersten Tendenz, insonderheit dem materialen Prinzip einen innigen Zusammenhang.“ „Von dem philosophischen Problem der Einigung von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein ist das in der Reformation noch nicht gelöste theologische Problem der wissenschaftlichen Einigung des materialen und formalen, des subjektiven und objektiven Prinzips, nur ein konkreterer, auf das Gebiet der christlichen Religion bezüglicher Ausdruck“ [1]). Die Philosophie vollzog aber diese Vereinigung in der Umbildung des subjektiven zum objektiven Idealismus, in welchem das Absolute in ethischer (Fichte), physischer (Schelling) und logischer (Hegel) Bestimmtheit gefaßt wurde.

In seiner zweiten Periode hat Fichte den objektiven Idealismus ausgebildet, indem er den ewigen unendlichen Willen und die fromme Gottesliebe im sittlichen Bewußtsein einander begegnen und zur Quelle freudiger und thätiger Menschenliebe, hoffnungsfroher Arbeit werden läßt. „In dieser auf religiöser Empfindung be-



1) Dorner, a. a. O. S. 768.

ruhenden warmen und optimistischen Begeisterung für Humanität treffen also der von Kant ausgegangene Fichte und der Antikantianer Herder zuletzt doch noch völlig einmütig zusammen, und ihnen gesellte sich Schleiermacher, je mehr er sich über die ästhetische Subjektivität der Romantik erhob, desto entschiedener als Gesinnungsgenosse bei; so standen diese drei edle Denker an der Schwelle des Jahrhunderts als einmütige Propheten der Wahrheit, welche das Wahrzeichen der kommenden Geschlechter werden sollte“ [1]).

Schelling faßt das Absolute als Subjekt-Objekt, als absolute Identität des Ich und der Natur. Die Natur ist der sichtbare Geist und der Geist die unsichtbare Natur. Dieser lebendige Gott, das Gegenteil des unbewegten deistischen und spinozistischen Gottes, soll nun das Urbild des Wissens und des Ethischen sein. Der Dualismus von Gott und Welt, Unendlich und Endlich, Freiheit und Notwendigkeit, Subjekt und Objekt solle als unwahr überschritten sein. Dies sei der unerläßliche und hoffnungsreiche Weg zur Wahrheit des Ineinanderschauens dieser Gegensätze gewesen. Vor allem sei damit gesagt, daß es Gott nur sei, durch den wir Gott zu erkennen vermögen. „Es leuchtet ein, wie verwandt diese Grundgedanken der neueren Philosophie dem schöpferischen Prinzip der Reformation sind und wie sie auf reformatorischem Boden ihre eigentliche Heimat haben“. Durch Umwendung der objektiven Begriffe von Gott, Dreieinigkeit, welche die Reformation bei ihrem anthropologischen Ausgangspunkt unbewegt gelassen und welche

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 58.

die Folgezeit verkümmert oder geleugnet hatte, beginnt sich das Werk der Reformation fortzusetzen. „Man fühlt es der Wissenschaft seit Schelling an, daß sie wie von einem neuen Hauch beseelt, und daß sie erst jetzt ihren rechten Mittelpunkt wieder zu finden angefangen hat. Sch. selbst hat das Bewußtsein, daß eine große Wende der Zeit gekommen sei, ausgesprochen in der Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre" [1]).

Doch giebt selbst Dorner zu, daß es zu einer wirklichen Geistesphilosophie, einer wahren Ethik und Religionsphilosophie nicht gekommen sei. Es ist bezeichnend, wenn er an dieser Identitätsphilosophie besonders loben muß, daß sie sich der von der Theologie fast aufgegebenen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung angenommen habe, denn die Schelling'schen Spekulationen und Mythologien sind doch nur geeignet, das Glaubensobjekt in die subjektive Entwicklung zu verwickeln. Die Unterscheidung von bleibender Idee und vergänglicher Hülle im Christentum und die Forderung der freien Entwicklung jener aus dieser läßt diese Stütze der Theologie recht schwach erscheinen. Mit mehr Recht bemerkt Pfleiderer: „So wenig es sich verkennen läßt, daß in dieser Theosophie tiefsinnige Ideen liegen, welche auf theologische und philosophische Denker (Baader, Martensen, Rothe, Schopenhauer) Einfluß übten, so wenig ist doch auch zu leugnen, daß diese Ideen stark mit mythologischer Dichtung versetzt sind, welche weder dem philosophischen noch dem religiösen Bewußtsein genugthut.

1) Dorner, a. a. O. S. 778.

Dieses wird sich durch die Vorstellung eines Hervorgehens der göttlichen Intelligenz aus dunklem Naturgrund und blindem Trieb an heidnische Theogonie erinnert fühlen, durch welche die geistige und sittliche Reinheit des christlichen Gottesbewußtseins getrübt wurde. Dieser Fehler ist auch in der letzten Form der Schelling'schen Philosophie sachlich nicht gebessert worden, obgleich der Philosoph hier sehr geflissentlich sich an die Terminologie der kirchlichen Dogmatik angeschlossen hat" [1]).

Hegel ergänzte und korrigierte die intuitive Weise Schellings mit der dialektischen Reflexion Fichte's. Er betrachtet das Absolute, welches in der Welt, der Natur und Geschichte die Fülle seines Inhalts entfaltet, nicht als Indifferenz von Natur und Geist, sondern als Geist selbst, welcher der Natur ebenso vorauszusetzen sei als der an sich vernünftige Grund derselben, wie er aus ihr hervorgehe als der für sich seiende Geist des selbstbewußten Subjekts. „Hatte Spinoza das Absolute als Substanz, Fichte als Ich oder Subjekt gedacht, Schelling aber diese Gegensätze in der neutralen Indifferenz verwischt, so war Hegel zwar mit Schelling einverstanden über die Aufhebung der Gegensätze in der höheren Einheit des Absoluten, aber diese sollte nicht so unvermittelt, wie aus der Pistole geschlossen, hingestellt werden, sondern es gelte zu zeigen, wie die Substanz oder die seiende Vernunft zum Subjekt werde, indem sie ihr Anderes, die Natur, aus sich entlasse und durch diese vermittelt sich als Subjekt, als selbstbewußten Geist, hervorbringe" [2]).

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 64.
2) A. a. O. S. 64.

Dieser inhaltlichen Änderung in der Selbstentwicklung des Geistes durch den Gegensatz hindurch zur Einheit geht eine Änderung der Methode zur Seite. Wie Schelling hielt Hegel die Reflexionsphilosophie für ungenügend, weil sie, vom Gegensatz des Denkens und Seins ausgehend, in den Gegensätzen zwischen Endlichem und Unendlichem, Erscheinung und Wesen, Welt und Gott hängen blieb, war aber auch mit der „intellektuellen Anschauung“ Schellings nicht einverstanden, weil die Philosophie es mit den Begriffen, nicht mit ästhetischen Anschauungen zu thun habe, also Sache des Denkens sein müsse. Dieses soll aber kein abstraktes, sondern ein konkretes, die Gegensätze auflösendes, die Begriffe in ihrer Bewegung durch den Gegensatz verfolgendes Denken sein. Ist das Denken mit dem Sein eins und besteht das Wesen des absoluten Geistes in lebendiger Entwicklung, so muß auch die philosophische Denkweise in der dialektischen Entwicklung der Begriffe bestehen; in der dialektischen Methode hat also der Philosoph die Selbstentwicklung der absoluten Vernunft nachzubilden. Alle Willkür des bloßen subjektiven Räsonnements ist damit ausgeschlossen; es ist die logische Notwendigkeit der absoluten Vernunft in ihrer Entfaltung zur Wirklichkeit, welche im Denken des Philosophen sich reproduziert. Dies ist gegenüber dem subjektiven Idealismus Fichtes, dem die Welt zwar auch die Entwicklung des Denkens, aber des Denkens des Ich ist, der absolute logische Idealismus, und gegenüber der ruhenden Identität des Absoluten bei Schelling der Evolutionismus, insofern das Wirkliche die Entwicklung der absoluten Vernunft durch Natur und Geschichte hindurch,

und die Philosophie die Nachbildung dieser Entwicklung in der dialektischen Bewegung der Begriffe (Thesis, Antithesis und Synthesis) ist. Mit diesem logischen Optimismus schienen alle Rätsel des Verstandes und Herzens gelöst zu sein. Die Welt und der Geist sind in ihrer Entwicklung durch und durch begriffen. Das Vernünftige ist wirklich und das Wirkliche ist vernünftig, gibt für Natur und Geschichte, für Staat und Kirche einen neuen Maßstab der Beurteilung. Jeder Zustand ist zwar nur eine Vorbereitung für einen höheren Zustand, ist aber doch selbst ein Realismus der ersten Zwecke der weltregierenden Vernunft.

Schelling und Hegel haben „erfrischend auf manche neuere theologische Werke gewirkt“ [1]). Hegel hat scheinbar die Versöhnung von Glauben und Wissen, von Christentum und Philosophie gebracht. Er stellte den Glauben an die Vernunft in der Weltregierung wieder her, lehrte die Religion als ein wichtiges Moment im Fluß der Entwicklung kennen. Damit hat er den Anstoß zu einer philosophischen Geschichtsbetrachtung gegeben. „Weder ein Leopold Ranke noch ein Thomas Carlyle noch ein F. Christ. Baur wären denkbar ohne die Hegel'sche Geschichtsphilosophie“ [2]). „Die Kirchengeschichte hat von Hegel gelernt, in der Geschichte der Religion eine gesetzmäßige Entwicklung der göttlichen Offenbarung im menschlichen Gottesbewußtsein zu erkennen, eine Entwicklung, in welcher kein Punkt ganz ohne Wahrheit, keiner aber auch ganze Wahrheit ist . . Die positiven Religionen sind

1) Dorner, a. a. O. S. 784.
2) Pfleiderer, a. a. O. S. 67.

hiernach weder Erfindungen menschlicher Willkür und Klugheit noch auch Ausdruck zufälliger Gefühle einzelner frommer Seelen, sondern sie sind notwendige Erzeugnisse des eigentümlichen Gemeingeistes der Völker .. Das Christentum macht zwar insofern eine Ausnahme, als in ihm nicht bloß der Geist eines einzelnen Volkes, sondern der Menschheit überhaupt seines wesentlichen Verhältnisses zu Gott inne wird, es ist die absolute Religion der offenbaren Wahrheit, die freilich auch hier doch immer wieder in die Hülle von Vorstellungen gekleidet ist, welche der Idee mehr oder weniger angemessen sind .. Damit ist jener Gegensatz von geschichtlichem Vernunftglauben und unvernünftigem Geschichtsglauben, welcher den Streitpunkt zwischen der Aufklärung und ihren Gegnern bildete, als falsche Abstraktion erkannt, an deren Stelle der vernünftige Geschichtsglaube und der geschichtliche Vernunftglaube zu treten hat" [1]).

Pfleiderer unterläßt nicht, diesen wirklichen und vermeintlichen Vorzügen des logischen Idealismus die Schattenseiten gegenüber zu stellen. Nicht nur mußte der Optimismus gefährliche Konsequenzen für Staat und Kirche herbeiführen, sondern auch das Prinzip des absoluten logischen Idealismus ist verfehlt. Denn die Identität von Sein und Denken ist eine bloße Voraussetzung wie die Annahme, daß die ganze Welt nur die Selbstbewegung des reinen Denkens sei. Die Religionstheorie hat ihre Schwäche in ihrem intellektualistischen Charakter, in der einseitigen Bedeutung der religiösen Vorstellung, wodurch sie bloß zur Vorstufe des begrifflichen Wissens

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 68.

wird, und in der Verkennung der Thatsache, daß die Religion wesentlich Sache des Herzens ist. In der Zusammenfassung rühmt Pfl. an Kant, daß er das Denken vom Hemmschuh der äußeren Autorität emanzipiert und ethisch vertieft habe, an Herder und Schleiermacher, daß sie das religiöse Gefühl und die anschauende Phantasie in ihr Recht eingesetzt haben, an Schelling, daß er das Christentum als ein Moment der Weltentwicklung erfaßt, an Hegel, daß er den großen Zug objektiv historischer Betrachtungsweise der Religion festgehalten habe, während seine Schwäche auf Seiten der psychologischen Analyse des religiösen Bewußtseins und seiner emotionalen Motive gelegen sei.

Der Schleiermacher der Glaubenslehre (1821) „dessen religiöses Gemüt in der Jugend sich an der eigentümlichen herrnhutischen Frömmigkeit genährt und dessen Geist sich im Studium Plato's, Spinoza's, Kant's, Fichte's, Jacobi's, Schellings gebildet hatte“, suchte die beiden von Kant ausgehenden Richtungen zu vereinigen. Er steht auf dem Boden des Idealismus, für den es keine Wahrheit geben kann, die nicht dem menschlichen Geist entspränge und entspräche, andererseits aber steht er im Gegensatz zum Rationalismus, da ihm der christliche Glaube nicht ein Produkt des vernünftigen Denkens, sondern eine Gemütsbestimmtheit, ein Gefühl ist, das vom Denken unabhängig ist, ein Gefühl nicht bloß des einzelnen Frommen, sondern der christlichen, der evangelischen Gemeinde. Den Übergang von der rationalistischen Kant'schen Schule zu seiner Theologie bildete de Wette, der sich an den philosophischen Standpunkt des Halbkantianers Fries anschloß. Diese unterschieden

von der „verständigen Weltansicht" eine „ideale Weltansicht", welche daraus entsteht, daß wir mittelst der gefühlsmäßigen Ahnung die Ideen des ewigen Wesens oder der Seele, der absoluten selbständigen Kraft oder der Freiheit und der Einheit des absoluten Ganzen oder der allbedingenden Ursache, Gottes, auf die Welt beziehen und die Welt im Lichte derselben ästhetisch und religiös beurteilen. Alle religiösen Aussagen, mit welchen sich die Theologie beschäftigt, sind von dem verständigen Wissen wohl zu unterscheiden, da sie der idealen Weltansicht zugehören und nur der symbolische Ausdruck des ahnenden Gefühles sind. Auf der falschen Vermischung oder Verwechslung dieser idealen, in Symbolen sich ausdrückenden Weltansicht mit der des verständigen Wissens beruht aller Dogmatismus und Scholastizismus, welcher ebenso das Wesen des religiösen Gefühls wie des Wissens verkennt und den endlosen Streit zwischen Glauben und Wissen verschuldet, welcher nur dadurch zu schlichten ist, daß beide gänzlich voneinander geschieden werden, das Wissen auf die Erscheinungswelt beschränkt, das Glauben auf die Idealwelt bezogen und mit der ästhetischen Weltansicht zusammengefaßt wird.

Schleiermachers Werk wurde für die neuere protestantische Theologie epochemachend. Rationalisten und Supranaturalisten mußten vor ihm in gleicher Weise weichen, indem er dem „gemeinsamen Fehler derselben, daß sie den christlichen Glauben als eine Summe von überlieferten Lehren faßten", den Boden entzog. Die Religion wird in das Gefühl, in die religiöse Erfahrung verlegt, ist „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl". Das Glaubensgebiet, wie die sittliche Verpflich-

tung sind davon getrennt. Er faßt die Religion in ihrer Selbständigkeit, ihrem eigentümlichen Wesen und Recht, im Unterschied von dem moralischen und intellektuellen Gebiet, stellt aber auch in einer zuvor weder in der Reformationszeit noch bei einem Herder und Lessing dagewesenen Schärfe den Unterschied zwischen Religion und Theologie, Glauben und Dogma, Kirche und theologischer Schule hervor und prägt ihn der Wissenschaft tief ein [1]). Schleierm. verwirft das absolute Wunder und will das Christentum als ein Produkt der menschlichen Natur, ihrer ursprünglichen Geisteskräfte begreifen, wenn auch nicht als Reflexionsprodukt des gemeinen Denkens, so doch als schöpferisches Produkt der gesteigertsten Entwicklungskraft unserer Vernunftanlage, mithin als einzigartige geschichtliche Erscheinung, welche an der Person des Erlösers hafte und so als positive Offenbarungsthatsache anzuerkennen sei.

Obwohl Schleiermacher allen Einfluß der Philosophie auf das protestantische Dogma verwirft, so ist seine Glaubenslehre doch stark von der Philosophie beeinflußt. Seine kritische Scheidung zwischen den kirchlichen Lehrformen und dem religiösen Gehalt ist undenkbar ohne die Schule des kritischen Idealismus, seine Lehre von Gott und der Welt kommt der spinozistischen nahe, ist Pantheismus, wenn man sie auch noch so milde beurteilen mag; denn er lehrt die Immanenz Gottes in der Welt wie Spinoza und hat auch dessen Substanzbegriff mit seiner alle Bestimmungen ausschließenden einfachen Einheit des Seins und Wirkens [2]). Hat er, wie Dorner

1) Dorner, a. a. O. S. 793.
2) Pfleiderer, a. a. O. S. 109 ff.

meint [1]), eigentlich nur den Gottesbegriff der alten Dogmatiker, besonders ihre Lehre von der Einfachheit und von der nicht objektiven Unterschiedenheit seiner Eigenschaften mit unbeugsamer Konsequenz durchgeführt, so mußte dies für die Theologie überhaupt verhängnisvoll werden. Denn daß dieser Gottesbegriff für das christliche Gemüt wenig befriedigend sei, wurde nach Pfleiderer von jeher bemerkt. So viel sei gewiß, daß Schl. in der Fassung der Grundbegriffe Religion und Gott nicht der unbefangene Ausleger der christlichen Erfahrung gewesen sei, sondern diese für seine philosophische Weltanschauung zugeschnitten habe. Den Weg zum christlichen Bewußtsein finde er nur durch Identifizierung des Gegensatzes von Gottesbewußtsein und sinnlichem Bewußtsein mit dem christlichen Bewußtsein von Sünde und Erlösung. Auch hiefür finden sich Analogien bei Spinoza und Kant, aber Schl. nimmt nicht einen psychologischen, sondern einen geschichtlichen Wandlungsprozeß des menschlichen Gemeinbewußtseins an, welcher in einem bestimmten Punkt der Geschichte seinen Anfang und seine bewirkende Ursache hat. Dadurch hat er den Bau des Individualismus bei Kant überwunden.

Diese freundlichere Stellung Schl'.s zum christlichen Gemeinwesen, zur Kirche, hat ihm auch die Sympathien der gläubigen Kreise gewonnen, welche seine Dogmatik und Philosophie verwerfen. Er hat der Kirche und der Tradition eine bedeutendere Stelle zugestanden als dies vor ihm in der evangelischen Lehrweise üblich war. Zwar hat er zuerst den viel gebrauchten Unterschied zwischen

1) A. a. O. S. 811.

Katholizismus und Protestantismus aufgestellt, daß jener das Verhältnis des einzelnen zu Christus von seinem Verhältnis zu der Kirche, dieser das Verhältnis zur Kirche von seinem Verhältnis zu Christus abhängig mache, aber dennoch will er nicht leugnen, daß der einzelne nur durch die Kirche und ihrem Dienst zum Glauben komme, die Kirche den hl. Geist in den einzelnen fortpflanze, und will kein anderes Wirken des hl. Geistes als durch die Kirche vermittelt zugeben [1]). Ebenso wird ihm auch seine Parteinahme für die preußische Union hoch angerechnet. Dies begreift man von Dorner, der von der Union bemerkt, daß die zum reformatorischen Standpunkt bewußt zurückgekehrte evangelische Kirche durch einen solchen kirchlichen Versöhnungsakt ihr praktisch-kirchliches Verhalten erst in Harmonie mit ihrer theologischen Erkenntnis von der notwendigen Unterscheidung zwischen dem Fundament und Erbauten setze.

Darnach wird man es verstehen, wenn derselbe Theologe sagt, das Hauptverdienst und die vornehmste Bedeutung Schl.'s für die Geschichte der Theologie sei, daß er den Gegensatz des Rationalismus und Supernaturalismus, der bis um 1820 herrschte, auf innere Weise, d. h. prinzipiell überwunden habe. Das Prinzip sei sein lebendiger Religionsbegriff. Beides, Freiheit und Autorität, persönliche Aneignung und Tradition, Ideales und Geschichtliches einige er, zu den reformatorischen Grundanschauungen sich zurückwendend, auf dem Boden der Religion oder des **G l a u b e n s** im evangelischen Sinne des Wortes. Diesen Glauben, das Ma-

1) Dorner, a. a. O. S. 804.

terialprinzip der evangelischen Kirche, setzte er wieder in seine Ehren ein [1]).

III.

Die ganze Theologie des letzten halben Jahrhunderts, so weit sie irgend mit der Wissenschaft in Fühlung bleiben will, ist von der Glaubenslehre Schl.'s in irgend welchem Grade beeinflußt [2]). Dorner weist auch auf diesen Einfluß bei katholischen Theologen hin. Die Begeisterung für die Idee der Kirche habe auf Drey und Möhler eingewirkt, die Lehre über Kirche und Tradition eine Rückwirkung auf Drey, Möhler, Klee, Staudenmaier, Schmidt u. a. ausgeübt [3]). Auch neuestens wurde hervorgehoben, daß Möhler mit den Waffen der neuen Zeit gegen Baur gekämpft habe. Es ist wohl nicht zu bestreiten, vielmehr lobend anzuerkennen, daß Möhler auch die Mittel, welche die gefühlsvolle, irenische, dem Verständnis der Geschichte der Kirche näher kommende Theologie Schl.'s darbot, benützte, um zu zeigen, daß was die Reformation vergebens angestrebt und die moderne Philosophie selbst durch Hingabe des Glaubensinhalts nicht erreicht hat, in der katholischen Kirche längst vorhanden war, nemlich die Verbindung des Subjektiven und Objektiven im Christentum, in der Kirche, in den Sakramenten.

Die einzelnen von Schl. ausgehenden Richtungen zu verfolgen, würde uns zu weit führen. Kein Theolog konnte ihn ignorieren, wenige folgten ihm ganz. Die „positive Vermittlungstheologie" (Nitzsch, Twesten, Ull-

1) A. a. O. S. 795.
2) Pfleiderer, a. a. O. S. 120. Dorner, a. a. O. S. 813.
3) A. a. O. S. 804.

mann, Lücke, Neander, Tholuk) setzte das kritische Moment beiseite und benützte seine Formeln mehr dazu, um die Härten der supernaturalistischen Dogmatik zu verhüllen. Dies betrachtet Pfl. als einen Nutzen für die Ausgleichung, aber für die wissenschaftliche Theologie als einen Rückschritt. Schweizer in Zürich habe die Gedanken Schl.'s rein erfaßt und frei fortgebildet. Derselbe sagt in der Vorrede seiner christlichen Glaubenslehre: „Ihr Wesen ist die für wahre Objektivität wieder offene, aber freie Subjektivität, oder die Objektivität wie sie wirklich in dem frommen Subjekt leben und sich diesem als Wahrheit bezeugen kann. Nicht Schl.'s Person und dogmatische Ausarbeitung, sondern die von ihm aufgezeigte, dem Zeitalter obliegende, seither nur noch dringender aufgegebene Freiheit im Aneignen der überlieferten Dogmen ist das unsere kirchliche Entwickelungsstufe bezeichnende und viel allgemeiner verbreitet, als man es Wort haben will. Unverkennbar bedarf und will unsere Zeit eine freie Entwickelung der Theologie wie der Frömmigkeit, der Gemeinde wie der Kirche, ein selbständiges Gebiet für die Religion, eine Glaubenslehre, die den wirklich geglaubten und glaubbaren Glauben darstellt, ein bewußtes Hinausschreiten über Dogmatismus und Dogmatik." Die Begründung dieser Thesen ist recht interessant. Der Grundgedanke lautet: „Die sittlich religiöse Vollkommenheit des Menschen ist eine in uns lebende, gerade durch die christliche Erfahrung geweckte und geförderte Idee und bestimmt, in Vorstellungen sich aussprechend, unser frommes Gefühl mit. Was an der überlieferten Religion dieser Idee widerspricht, erscheint uns nicht als Wahrheit." Das Christentum trifft seinem

wesentlichen Gehalt nach mit der Idee der vollkommenen Religion zusammen und will nur deren Verwirklichung sein. In der Idee der vollendeten Frömmigkeit kommt es zu sich selbst. „Das Messen der Erscheinung an der Idee und das Eingehen dieser in jene ist die allein berechtigte Wahrheitsregel für die Glaubenslehre, nach welcher an allen Ueberlieferten Kritik zu üben ist. Daß diese Wahrheitsregel keine so bestimmt formulierte ist, wie etwa das apostolische Symbolum, wird gerade ein Vorzug sein; denn kein Zeitalter vermag eine unveränderliche für alle Zukunft ausreichende Formulierung der Wahrheitsregel unfehlbar zu Stande zu bringen."

Wir können nicht umhin, die zustimmenden Worte Pfleiderers hier folgen zu lassen, denn sie sind ebenso charakteristisch für den großen Einfluß Schl.'s als für den gegenwärtigen Stand der protestantischen Theologie. Er schreibt: „Das sind in der That echt protestantische und zugleich echt modern-wissenschaftliche Grundsätze. Neben dem empirischen Faktor des kirchlichen Bewußtseins wird hier der ideale Faktor, die in uns lebende Idee der vollkommenen Religion, als wesentliche Regel für die Bildung der Glaubensregel anerkannt, und es wird zugleich erkannt, daß dieses religiöse Ideal nicht ein immer gleichbleibendes oder für immer exakt zu formulierendes sein kann, sondern sich in und mit der Erfahrung selbst auch entwickelt, fortbildet, vertieft und reinigt. Damit erst ist dem Dogmatismus in jeder Form, nicht nur dem orthodox-kirchlichen, sondern ebenso dem rationalistischen und spekulativen, der Boden gänzlich entzogen und ist Raum geschafft für eine ebenso besonnen-konservative wie wahrhaft-freie Behandlung der Glau-

benslehre, in welcher die wertvollen Elemente der vergangenen Entwickelung aufbewahrt und zugleich der fortschreitenden Entwickelung die Bahn geöffnet und die Richtung gewiesen ist [1])."

Wie sich dem entsprechend die einzelnen Lehren „ebenso religiös befriedigend wie vernünftig" gestalten, läßt sich vermuten. Der Mensch ist eben das Maß aller Dinge, wie Parmenides schon gesagt hat. Das Ansehen der hl. Schrift ist geltend zu machen, aber ihre Autorität darf nicht übertrieben und „gegen alle Vernunft, auch die in christlicher Erfahrung durchgebildete" geltend gemacht oder auf Gegenstände der Wissenschaft als solcher übertragen werden. Sie bietet das Notwendige dar auf eine dem frei sich entwickelnden Gemeingeist ausreichend erkennbare Weise. Ihre Autorität beruht nicht auf einer übernatürlichen Inspiration. Die Lehre von Gott wird auf die Lehrweise der reformierten Kirche von der unbedingten Allwirksamkeit Gottes zurückgeführt, die Prädestinationslehre erhält in der Überwindung der judaisierenden Vorstellung von einem finalen Dualismus einen monistischen Abschluß der göttlichen Heilswege. In Christus ist die ideale Bestimmung der Menschheit erstmals zur vollen Verwirklichung gekommen und das Christentum ist wesentlich eins mit der idealen Menschlichkeit, „eine Ansicht, auf welche schon Zwingli ahnungsvoll hingedeutet hatte und in welcher die Gedankenarbeit der protestantischen Philosophen und Theologen sich einträchtig begegnet [2])".

Die spekulative Theologie, welche sich

1) A. a. O. S. 125.
2) A. a. O. S. 128.

vorwiegend an Hegel anschloß, ging in zwei verschiedene Richtungen auseinander. Denn die Hegel'sche Religionsphilosophie hatte von vornherein ein Janusgesicht. Aus der Voraussetzung, daß die Religion dieselbe Wahrheit enthalte wie die Philosophie, entsprang eine konservative Haltung zum kirchlichen Dogma, in der Unterscheidung zwischen der Wahrheit der Religion in der unvollkommenen Form der Vorstellung und der Wahrheit der Philosophie in der vollkommenen Form des Begriffs konnte die Folgerung nahegelegt scheinen, daß die Religion als die untergeordnete Stufe in die höhere der Philosophie aufzuheben, durch diese zu ersetzen sei. Die konservative Richtung, die Hegelsche Rechte, war anfänglich überwiegend. Sie glaubte nach Baurs treffender Charakteristik, daß zwischen ihrer Philosophie und dem Christentum eine Verwandtschaft und Übereinstimmung stattfinde, wie noch keine Philosophie einer solchen sich habe erfreuen können. Sie hatte ihre Dreieinigkeit, ihren Gottmenschen, ihre Versöhnung und anderes. Sie legte „wie im Bewußtsein einer gewissen priesterlichen Würde ihre tiefste Bedeutung in den „Gottmenschen" nieder. Wie wenig man aber noch eine Ahnung hatte von der großen Kluft zwischen dem spekulativen und dem kirchlichen Gottmenschen, sieht man am besten an Marheineke, welcher, nachdem er echt spekulativ von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von jener als der Wahrheit und dieser als der Wirklichkeit, gesprochen hatte, den Übergang auf die geschichtliche Person ganz unbefangen so machte: Die Einheit Gottes und des Menschen sei geschichtlich wirklich in der Person Jesu

Christi [1])". Außer Marheineke wird noch Daub erwähnt.

Anders machte es die radikale Richtung, die Hegel'sche Linke. „Das Verdienst, den Nebel solcher dogmatischen Illusionen zerstört und den kritischen Verstand wieder zu seinem Rechte verholfen zu haben, gebührt D. Fr. Strauß. Als dieser in seiner christlichen Glaubenslehre (1840/41) das schwere Geschütz seiner durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn gleichsehr ausgezeichneten Kritik erst gegen die geschichtlichen Grundlagen des Dogmas und dann gegen dieses selbst aufführte, da war der luftige Bau der Hegel'schen Dogmatik binnen weniger Jahre vollständig zerstört." Die Stärke seiner Glaubenslehre besteht in der scharfsinnigen und gewandten Durchführung des Gesichtspunkts, daß die Geschichte des Dogmas auch seine Kritik, sein kritischer Auflösungsprozeß sei. Das Ergebnis der Bilanz lautet bei Strauß auf völligen Bankrott des christlichen Glaubens; und zwar sind es nicht bloß die dogmatischen Formeln der kirchlichen Theologie, an welchen der Auflösungsprozeß vollzogen wird, sondern nach Strauß fällt eben damit zugleich die christliche Religion, ja eigentlich die Religion überhaupt dahin.

Pfl. erklärt diese „starke Überstürzung aus dem Vorwiegen des kritischen Verstandes über das religiöse Gemüt und aus dem Intellektualismus der Hegel'schen Schule, nach welchem das Wissen alles und alle anderen Lebensfunktionen nichts sein sollen und insbesondere auch die Religion nur als Theorie verstanden wird. Vor diesem Irrtum hätte das Studium Schleiermachers Strauß

1) Pfleiderer a. a. O. S. 129.

bewahren können. Die Selbstüberschätzung des „absoluten Wissens" habe wesentlich zur Verschärfung des absprechenden Radikalismus beigetragen. „Wer sich einbildet, in seinen philosophischen Schulformen den Schlüssel für alle Rätsel der Welt zu besitzen, der wird natürlich über alle theologischen Versuche, die Welt vom Gesichtspunkt der Frömmigkeit zu betrachten, viel absprechender urteilen, als der, welcher die Relativität alles unseres Wissens bescheiden anerkennt und über den Wert der Schulformeln aller Systeme sich keine Illusionen macht." Übrigens dürfe man diesen Radikalismus nicht unmittelbar der Hegel'schen Philosophie zurechnen. Strauß sei mehr ein nachgeborener Sohn des 18. Jahrhunderts, ein Schüler des Reimarus und Voltaire als Hegels gewesen.

„Wo einmal das Verneinen um des Verneinens willen als Selbstzweck galt, konnte man auch beim Standpunkt der Strauß'schen Dogmatik sich nicht beruhigen". Feuerbach beseitigte den von Strauß aus der Hegel'schen Philosophie noch beibehaltenen metaphysischen Hintergrund als einen Rest aufzuhebender Mystik. Der Glaube ist nichts als Illusion, und zwar eine verderbliche Illusion. Tantum religio potuit suadere malorum! Vom Wahn des Gottesglaubens befreit, soll der Mensch in der Liebe zur menschlichen Gattung sein höchstes Glück finden! Bei Stirner dagegen tritt der nackte Egoismus, Naturalismus und Materialismus zu Tage. „Dieser letzten Konsequenz, in welcher die Philosophie der Verneinung als die Verneinung der Philosophie endet, hat sich weder Feuerbach noch Strauß zu entziehen vermocht, beide freilich insofern noch inkonsequent bleibend, als sie die praktischen Folgerungen aus dem theoretischen

Materialismus nicht auf sich zu nehmen willens waren" [1]). Gemeint ist der Strauß des Buches: „Der alte und der neue Glaube", in welchem der Darwinismus als Lösung der Welträtsel und die Verehrung des Universums als Religion der „Elite" geprediget wird. Pfl. urteilt über die Widersprüche des neuen Glaubens, zu deren Lösung nicht einmal der Versuch gemacht wird, ziemlich scharf und eignet sich die Worte Baurs über das Leben Jesu von Strauß an: „Es enthält keine neuen, das Wissen der Gegenwart bereichernde oder zukünftige Forschungen anbahnende Gedanken, aber es hält seiner Zeit den Spiegel vor und gibt dem Durchschnitt der bei der tonangebenden Gesellschaft verbreiteten Meinungen den allgemeinen verständlichen Ausdruck".

Merkwürdig ist es, wie es Dorner fertig bringt, aus der pantheistischen Lehre Strauß' vom Bösen, dessen er doch nicht los werden könne, eine katholische Lehre herauszufinden. Die ethische Idee zerschlage sich in die schlechthinige Unendlichkeit der sich ergänzenden Werke, Kräfte, Tugenden; in jedem Mangel und jeder sittlichen Unvollkommenheit sei nur die Kehrseite fremder Realität oder Tugend, so daß das Ganze stellvertretend für die Mängel der einzelnen Person einstehe. „Haben wir damit etwas anderes als die pseudoprotestantische, verschlechternde Naturalisierung des katholischen Dogma von der magischen stellvertretenden Kraft des Ganzen, des Corpus mysticum für den einzelnen, dem diese Ergänzung ohne sein Wissen und Wollen soll zu gute kommen? Ein Zerrbild ohne Zweifel des Katholischen, aber doch

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 136.

auch lehrreich als die nackte Enthüllung des Unchristlichen und Unethischen, das bei jener falschen Idee von Stellvertretung übrig bleibt, wenn die positive und wunderbare Umhüllung von dem Kern abgestreift ist; lehrreich auch als die konsequente, d. h. pantheistische Durchführung der Geringschätzung der freien ethischen Persönlichkeit". Auch indem Strauß für die Menge den Glauben, für die „Gebildeten" die Kultur, Humanität, die Philosophie, aber auch weltliche Heilige oder Halbgötter, eine Walhalla, in welche die „Bildung" auch Christum aufzunehmen bereit sei, beansprucht, ist er sich bewußt, „daß er auch hier nur die Säkularisierung des katholischen Gedankens vollzieht und beweist den alten Satz auf seine Weise, daß man aus dem evangelischen Standpunkt nicht heraustreten kann, ohne in der einen oder anderen Weise in das Katholisierende zurückzufallen" [1]).

Pfl. kommt zu der Folgerung, daß weder von der rechten noch von der linken Seite der Hegel'schen Schule die theologische Glaubenslehre einen bleibenden Gewinn gehabt habe. Dagegen haben einige andere die Spekulation doch für die Erkenntnis dadurch zu verwerten gewußt, daß sie nicht das scholastische Dogma, sondern die sittlich-religiöse Erfahrung der Christengemeinde zu ihrem Ausgangs- und Stützpunkt machten: Vatke, Biedermann und Weisse. An Biedermann tadelt er, daß derselbe die Unsterblichkeit der Seele leugne, dagegen lobt er Weisse's Opposition gegen Wunder und Weissagungen, welche die moderne Apologetik zum unentbehrlichen Unterscheidungsmerkmal einer göttlichen Offen-

1) A. a. O. S. 790 f.

barung mache, da diese doch nichts anderes sei als „die durch einen Prozeß geschichtlicher Entwicklung zur Erfahrung des Geschlechts gesteigerte religiöse Erfahrung des einzelnen“. Überhaupt bietet ihm Weisse ein lehrreiches Beispiel einer besonnenen theologischen Spekulation, d. h. einer solchen, welche sich auf den soliden Boden der sittlich-religiösen Erfahrung der evangelischen, der christlichen und der ganzen Menschheit stellt. Er bedauert, daß Strauß' falsche Methode einer pseudophilosophischen Dogmatik die Diskreditierung der wahren Verwertung der Philosophie für das religiöse Erkennen zur Folge gehabt und dadurch eine jüngere Generation dem Empirismus in die Arme getrieben habe. Denn Religion ohne Metaphysik sei nicht mehr Religion, sondern werde zur Moral, und zwar zu einer empiristisch verflachten Utilitätsmoral [1]).

Damit ist der Übergang zur Restaurationstheologie gegeben. Je weiter die philosophische Theologie in der Umdeutung oder Zerstörung des positiven Christentums ging, desto stärker mußte die Reaktion auftreten. Als Vorläufer der kirchlichen Neubelebung werden Hamann, Claudius, Lavater, Novalis genannt. Den ersten eklatanten Ausdruck fand der kirchliche Gemeinschaftssinn aus Anlaß des Reformationsjubiläums im J. 1817. Der Kieler Prediger Claudius Harms, durch Schleiermachers Gefühlstheologie gebildet, veröffentlichte Luthers 95 Thesen mit einem Anhang von „anderen 95 Sätzen, als einer Übersetzung aus Anno 1517 ins 1817“, worin er die rationalistische Richtung in Theologie und

---

1) A. a. O. S. 157.

Kirche scharf angreift. Er verdonnert den Vernunftglauben. Wie die Vernunft die Reformierten gehindert habe, ihre Kirche auszubauen und zur Einheit zu bringen, so würde die Aufnahme der Vernunft in die lutherische Kirche nur Verwirrung und Zerstörung in derselben anrichten. „Den Papst zu unserer Zeit, den Antichrist, können wir nennen in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen (Offenb. 20, 8), welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, Belohnung und Bestrafung. Calixtus, der die Jugendlehre trennte von der Glaubenslehre, hat dem Gewissen den Stuhl der Majestät gesetzt, und Kant, der die Autonomie des Gewissens lehrte, hat dasselbe hinaufgesetzt. Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrh. (!); im 19 hat man sie ganz umsonst. In neueren Zeiten hat man den Teufel todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt [1])“. Diese Thesen machten Aufsehen und riefen eine große Zahl Streitschriften hervor. Für sie trat selbst der Rationalist Ammon ein, der sie als „eine bittere Arznei gegen die Glaubensschwäche der Zeit“ bezeichnete; gegen sie schrieb auch Schleiermacher.

Über das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns (1800—1840) schrieb Thomasius. Er lobt die Konventikel in den verschiedenen Städten wegen der allgemeinen mehr subjektiv-pietistischen als kirchlichen, mehr romantisch-idealistischen als konfessionellen Frömmigkeit ungemein. Über Augsburg (1823—25) wird z. B. berichtet: „Es war damals

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 159.

Alles eins, Herrnhuter, Pietisten, Lutheraner, Reformierte, Katholiken waren einmütig beieinander und freuten sich in ihrem einmütigen Herrn und Erbarmer. Von einem konfessionellen Unterschied wußte man nichts. Es war doch wirklich eine schöne Zeit des wiedergekehrten Glaubens, obwohl es so natürlich nicht bleiben konnte". Denn von hier aus entwickelte sich das „neue evangelische Leben" mit dem Glauben an Christus, der Befriedigung des Heilsbedürfnisses durch Sündenvergebung, durch die Rechtfertigung aus Gnaden, so daß allmählich auch die Bekenntnisse wieder zu Ansehen kamen. „So sind wir Lutheraner geworden, frei, von innen heraus".

Von diesem Werdegang der konfessionellen Theologie in Süddeutschland unterscheidet sich die parallele Bewegung in Norddeutschland sehr charakteristisch, womit auch die bleibende Verschiedenheit zwischen süddeutscher und norddeutscher Orthodoxie zusammenhängt. Bei den Süddeutschen kam die ganze Bewegung frei von innen heraus, als Ausdruck des religiösen Gemütes, bei den Norddeutschen beruht sie mehr auf verständiger Berechnung und auf dem Einfluß des Kirchenregiments. Die kirchliche Bewegung in Norddeutschland erhielt seit 1827 ihre Führung und Richtung durch Hengstenberg, dessen Organ die „Evangelische Kirchenzeitung" wurde. Der mit rücksichtsloser Konsequenz verfolgte Zweck seines Wirkens war die Vernichtung des Rationalismus im weitesten Sinn des Worts, wie es die gesammte moderne Denkweise einschließt, und die Wiederherstellung der Alleinherrschaft des altprotestantischen Kirchenglaubens. Er scheute auch vor bedenklichen Mitteln wie Denunziationen und Verdächtigungen nicht zurück, rief die Gewalt

an, während er umgekehrt seine starre Konsequenz nur mit Rücksicht auf die kirchenpolitische Zweckmäßigkeit etwas milderte, wie sein Verhalten zur Union und zum Luthertum zeigt[1]). Der Schrecken vor dem Leben Jesu von Strauß war seiner Sache zu gut gekommen. Je schwieriger man es fand, die Strauß'sche Kritik zu widerlegen, desto lieber flüchtete man sich auf den Standpunkt der unbedingten Verwerfung aller Kritik und zu der Staatsgewalt. „Es wiederholte sich bei H. die alte Regel, daß die Hierarchen devot sind gegen die weltliche Obrigkeit, solange ihnen diese zu willen ist, dagegen zu Demagogen werden, sobald die Obrigkeit sich nicht mehr zur Dienerin ihrer Zwecke hergiebt“[2]).

Hengstenbergs Rechtgläubigkeit, welche schon mit der Bekenntnistreue der Altlutheraner sich nicht messen konnte, wurde vollends ganz in den Schatten gestellt durch die Kirchlichkeit der Neulutheraner. Bei H. war das Objektive das unfehlbare und wörtlich inspirierte Bibelwort, bei den Neulutheranern das kirchliche Bekenntnis, die „zurecht bestehenden“ Symbole. Um auch hier das subjektive Moment des Glaubens mehr zurückzudrängen, suchte man die reine Objektivität der göttlichen Heils- und Gnadenmittel im Sakrament. Es sollten nicht mehr „Wort und Glaube,“ sondern die „Thatsachen“ des Sakraments und des kirchlichen Amts zum beherrschenden Mittelpunkt der Kirche gemacht werden. Die Bücher über die Kirche, welche in den 40er und 50er Jahren von Löhe, Delitzsch, Münchmeyer, Kliefoth ver-

1) Ritschl sagt von ihm, er sei aus Jesuit, Kapuziner und Litterat zusammengesetzt (Leben I, 206).

2) Pfleiderer, a. a. O. S. 169.

öffentlicht worden sind, drehen sich alle um eine derartige Rükwärtsbewegung nicht bloß bis zur, sondern über die Reformation zurück. Namentlich wird die Einheit und Sichtbarkeit der Kirche hervorgehoben, die Teilnahme nicht aus dem Glauben, sondern aus den Sakramenten der Taufe und des Abendmahles hergeleitet, die Wirksamkeit dieser Sakramente ex opere operato verteidigt. Dies war „katholisierender Klerikalismus," der namentlich von Vilmar, dem Verfasser der Litteraturgeschichte, befördert wurde. Pfleiderer und Dorner sind bös darauf zu sprechen. Aber auch Dorner muß zugeben, daß die Verhältnisse der protestantischen Theologie die gläubigen Kreise dazu drängten. Er unterscheidet vom 5. Dezennium bis zur Gegenwart drei Klassen: 1) Nach den Erschütterungen des Lebens Jesu von Strauß begann wieder ein frisches christliches Leben. 2) Es entstand ein aufgefrischter biblischer Supernaturalismus, der ausschließlich das Formalprinzip zur Geltung brachte. Aber das Werk von Strauß hat stark darauf eingewirkt. Daher wäre eine Auffrischung des Materialprinzips notwendig gewesen; aber viele gingen nicht so weit, sondern schlugen einen illegitimen Weg ein und wählten die Kirche als einen Ersatz für das Formalprinzip. Strauß hat mächtig dazu beigetragen, das Prinzip der Tradition, katholische Ideen von der Autorität der Kirche zur Anerkennung zu bringen. Unter dieser 3. Klasse schien die Kirche, nemlich die klerikalisch zu gestaltende, das Grunddogma werden zu sollen, christliche Frömmigkeit nichts zu gelten ohne moderne „Kirchlichkeit [1])."

---

1) Gottschick bemerkt in einer Anzeige von: Achelis, Praktische Theologie 1890/91: „A. nimmt mit vollem Bewußtsein die Kirch-

Pfl. rechnet es den Erlanger Theologen zu großer Ehre an, daß sie entschieden Front machten gegen die katholisch-hierarchische Wendung, welche das Neuluthertum in Norddeutschland größeren Teils, in Bayern nur ausnahmsweise (Löhe) genommen hatte. Die Verteidigung des Materialprinzips ohne Symbolzwang habe befruchtend gewirkt. Besonders einflußreich seien Thomasius und Hofmann gewesen. Unter den von Hofmann beinflußten lutherischen Theologen stehen obenan Luthardt und Frank, welche als die beiden Führer des Luthertums in der Gegenwart gelten. Als Redakteur der evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung und des theologischen Litteraturblattes hat Luthardt eine ähnliche dominierende Stellung, wie seinerzeit Hengstenberg, von dem er sich übrigens durch maß- und geschmackvollere Haltung seines Blattes vorteilhaft unterscheidet. Frank stellt Pfl. in der Gewohnheit des schroffen übertreibenden Absprechens über Andersdenkende seinem Antipoden Ritschl ganz gleich, auch die schwerfällige Sprache und gewundene Dialektik

---

lichkeit für sein Buch in Anspruch, weil er nicht die Tradition über das als kirchlich Geltende, sondern die genuine reformatorische Anschauung von der Kirche und ihren Korrelaten Evangelium und Glaube zum Leitstern aller Grundsätze und Regeln des kirchlichen Handelns macht und gegen die noch vorhandenen, ja vielfach als kirchlich geltenden Residuen katholischer Tradition seine Stimme erhebt. Gegenüber katholisierenden Velleitäten in Bezug auf den Kirchen- und Amtsbegriff vertritt er mit voller Entschiedenheit die Anschauungen, daß die Kirche primo loco nicht Anstalt, sondern die durch Wort und Sakrament hervorgebrachte und an ihnen als vorhandene zu erkennende, beides, sichtbare und unsichtbare Gemeinde der Heiligen ist u. s. w." „Die evangelische Kirche steht nicht am Ende, sondern am Anfang der Entwicklung" (II, 521. Theol. Litteratur-Zeitg. 1892. N. 12 Sp. 308 f.).

findet er bei beiden, im übrigen sei aber Frank dogmatisch zwar befangener als Ritschl, hingegen an Tiefe der ethischen Erkenntnis des Christentums ihm entschieden überlegen.

Pfl. selbst schließt seine Darstellung der Restaurationstheologie, in welcher aber die Zöckler'sche Richtung auffallenderweise gar nicht genannt wird, mit dem Bekenntnis, „daß zwar die nicht wieder rückgängig zu machenden Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung eine tiefgehende Umgestaltung der kirchlichen Lehrweise unabweislich erfordern werden, daß aber keine Reform derselben Aussicht oder Anspruch auf Eingang und Geltung in der evangelischen Kirche haben kann, welche nicht den ethischen Gehalt der biblischen Religion in seiner ganzen Tiefe und Höhe, voll und ganz, unverkürzt und unverflacht zum Ausdruck bringt. Daß dies aber auch bei voller Unabhängigkeit von den Lehrformeln der kirchlichen Bekenntnisse geschehen kann, dafür werden uns die im folgenden zu besprechenden Theologen mehr als einen Beweis geben“ [1]).

An den Schluß stellt Pfl. zwei Theologen, welche, ohne zur konfessionellen Theologie zu gehören, zur Belebung eines biblischen Christentums in Nord und Süddeutschland hervorragend gewirkt haben: Tholuck in Halle und Beck in Tübingen. Beide Männer seien durch inneren religiösen Drang zur Theologie geführt worden, haben ihren Weg nach ihrem individuellen Bedürfnisse gesucht und als Autodidakten im Bibelglauben ihren festen Standort gefunden. Der Grundzug beider ist ein gewal-

1) A. a. O. S. 187.

tiges ethisches Pathos, eine tiefernste Beurteilung der Sünden der Individuen und der Gesellschaft, ein weltflüchtiger Asketismus nach Art des älteren Pietismus. Damit verbindet sich bei beiden eine mystisch-spekulative Neigung, eine offene Empfänglichkeit für alle Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte, insbesondere für alle Zeugnisse des Gott-Suchens und -Ahnens der anima naturaliter christiana. Ihre Stärke lag nicht in der wissenschaftlichen Theologie, sondern in der Gediegenheit ihres sittlich-religiösen Charakters, in der Kraft ihrer zündenden und erbauenden Kanzelberedsamkeit und in der Virtuosität ihrer persönlichen seelsorgerlich-erzieherischen Einwirkung auf die studierende Jugend. Tholuck suchte auf das Gefühl, Beck auf den Willen zu wirken, nicht Bekehrung, sondern Chrakterbildung zu erzielen. Beck verhält sich zu Tholuck, wie sich Bengel zu Zinzendorf verhalten hatte. Da Pfl. Becks Zuhörer war so kann er ein anschauliches Bild von seinem auf das Bibelwort, ohne Bekenntnis und Kirche, begründeten Lehren und Wirken entwerfen. Ich will nur die bekannte Polemik Becks gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung, welche ihm viele Angriffe eingetragen hat, erwähnen. Dadurch wurde seine Antipathie gegen das forcierte ketzerrichterliche Lutherthum nur noch mehr gesteigert. „In dieser Hinsicht war die Stimmung in Becks Hörsaal dieselbe wie in Baurs, höchstens mit dem Unterschied, daß Baur seine orthodoxen Gegner gelegentlich mit der vornehmen Ruhe und dem überlegenen Lächeln des Weisen abfertigte, Beck aber gegen dieselben Leute losfuhr mit dem Pathos des Bußpredigers und in der Sprache der biblischen Propheten. Der Effekt war beiderseits derselbe, und

nimmt man hiezu den imponierenden Eindruck der Persönlichkeit beider Lehrer, die auf der Folie der Kleinlichkeit ihrer Gegner nur desto größer erschienen, so wird man es begreiflich finden, daß aus solchen Hörsälen keine Verehrer der lutherischen Rechtgläubigkeit hervorgehen konnten“ [1]).

Auch Dorner ist nicht gut auf die Restaurationstheologie zu sprechen. Nachhaltiges habe sie nicht zu schaffen vermocht, sondern nur alte Flicken auf ein neues Gewand gesetzt. Ihren Kulminationspunkt habe sie gegen das J. 1860 überschritten. Den Zustand der Unsicherheit im Volke, der Verzagtheit und Gereiztheit bei den geistlichen Führern, bezeichnet er als Wirkung der Zerklüftung der positiven Richtung [2]). Er selbst sucht eine Vermittlung, wie manch andere „Vermittlungstheologen.“ Gemeinsam ist der Vermittlungstheologie das Ausgehen von dem zum Gemeindebewußtsein erweiterten christlichen Selbstbewußtsein, insoweit steht sie insgsammt auf dem Boden Schl's. Aber jeder sucht wieder seinen eigenen Weg. Im allgemeinen kann man zwei Hauptklassen unterscheiden die eine ist mehr spekulativ, die andere mehr praktisch, die eine sucht die Ergänzung Schl's bei Hegel oder Schelling, die andere bei Kant oder de Wette. Im vollen Gleichgewichte stehen beide Seiten bei Rothe, „ein Vermittlungstheolog im besten und höchsten Sinne des Wortes, ein Friedensmittler nicht bloß zwischen verschiedenen theologischen Richtungen, sondern auch zwischen Theologie und Wissenschaft, Kirche und Staat, Christentum und Welt, zwischen dem Erbe der Vergangenheit und der Aufgabe

1) A. a. O. S. 193.
2) A. a. O. S. 825 f.

der Zukunft in der protestantischen Christenheit“ [1]). Einmütigkeit des sittlichen Wollens und Handelns auf dem Boden eines praktischen, von Kirchen- und Dogmenfesseln entbundenen, dabei aber jedem seine eigene Glaubensform gönnenden Christentums, das war Rothe's feste und wohlbegründete Überzeugung. Diesen Zwecken sollte der von ihm gegründete (1863) Protestantenverein dienen. Es erübrigt nur noch die Bemerkung, daß Rothe als Ideal des Reiches Gottes die Verschmelzung der Kirche mit dem Staate betrachtete.

Auf der spekulativen Seite ist zuerst Dorner zu nennen, der nach Schleiermacher das Ethische mit dem Dogmatischen zu verbinden sucht, das Materialprinzip mit dem Formalprinzip vereinigen will, indem er den biblischen Supernaturalismus verwirft und dem Glaubensprinzip einen großen Einfluß auf Kritik und Dogmatik einräumt. Aus der ethischen Idee der in Gott freien Persönlichkeit will er Theologie und Kirche erneuern. Neben Dorner sind Martensen, Lange, J. Müller Schenkel zu nennen, die eine Synthese des religiösen und ethischen Faktors anstrebten. Schenkel kam mit seiner ethischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre dem Grundgedanken der Kant'schen Religionsphilosophie sehr nahe; der Unterschied ist nur der, daß was bei Kant als individuelle Gesinnungsänderung, die in Jesus nur ihr ideales Vorbild und im idealen Gottesreich ihr Endziel haben soll, gedacht wird, hier geschichtlich begründet wird in dem schöpferischen Lebenswerk Jesu und in dem von ihm ausgegangenen neuen Leben der christlichen Gemeinde.

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 194.

Der Kant'sche Einfluß sollte sich aber noch weiter fühlbar machen. Hatte die Theologie seit Schleiermacher, die spekulative (Biederman, Weisse) und lutherische (Hofmann, Frank) wie die Vermittlungstheologie, in der Lehre vom christlichen Heil das innergeistliche sittlich-religiöse Erleben des Einzelnen mit dem geschichtlichen Gegebensein zu vermitteln gesucht (ethischer Idealismus Kants ohne rationalistischen Individualismus), und mit dem Kant'schen Subjektivismus zugleich seine moralische Autonomie und Autarkie und seine deistische Scheidung von Mensch und Gott beseitigt, weil sie für das in objektiver und subjektiver Erfahrung g e g e b e n e Heil eine übermenschliche Ursache oder eine göttliche Offenbarung fordern mußte, so rief ihr Aufbau dogmatischer Systeme, welcher „manches Veraltete und Unbrauchbare und manche zu kühne spekulative Hypothese unter dem Vorgeben, als seien es wesentliche Bestandteile oder Erfordernisse der christlichen Erfahrung", mitaufgenommen hatte, eine heftige Reaktion hervor. „Dieses machte sich aber um so störender fühlbar in einer Zeit wie der unseren, in welcher der Rückschlag gegen den allzu kühnen Flug des Idealismus im ersten Drittel dieses Jahrh.'s zur entschiedenen Abneigung gegen alles Hinausgehen über die Erfahrung, gegen alle Metaphysik und Spekulation, und zur alleinigen Geltung des Empirischen, Praktischen, gesellschaftlich Zweckmäßigen geführt hat. E m p i r i s m u s und S o z i a l i s m u s sind die herrschenden Tendenzen unserer Zeit, die in der Losung: „Rückkehr auf Kant"! doch nur einen halbwahren Ausdruck gefunden haben; denn es ist nur der antimetaphysische Agnostizismus Kant's, der in erneuter und gesteigerter Form geltend gemacht

wird, während man sich zu seinem ethischen Idealismus sowohl als auch zu seinem Individualismus in den schärfsten Gegensatz stellt"[1]).

In dieser Zeitströmung findet Pfl. die Wurzel der Theologie Albrecht Ritschl's und zugleich den Grund des großen Ansehens, das sie rasch gefunden hat. Sie sei der theologische Ausdruck und Spiegel des allgemeinen Zeitbewußtseins. Ihre nächsten wissenschaftlichen Beziehungen habe sie zu Kant und Lotze, zu Schleiermacher und Hofmann[2]). Die Beziehung zu Kant habe aber zwei Seiten: „Während Ritschl durch seinen kirchlichen Sozialismus den äußersten Gegensatz zu Kants rationalistischem Individualismus vertritt, stellt er sich andererseits zugleich auf seinen Boden in der skeptischen Ablehnung aller Metaphysik, in der Emanzipation der Moral von der Religion und Begründung des religiösen Glaubens auf moralische Postulate, endlich in der dualistischen Scheidung zwischen Geist und Natur. Mit Schleierm. teilt er das methodische Prinzip, daß die Theologie von

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 228.

2) Eine Darstellung des Werdegangs der Ritschl'schen Theologie von der Hegel'schen Philosophie zur Tübinger Tendenzkritik, und von dieser zum neukantianischen Kriticismus und metaphysiklosen Moralismus gibt der Sohn Ritschl's: Alb. Ritschls Leben. I. Freib. 1892. A. Ritschl sei erst später zum subjektiven Idealismus Kants übergegangen. Erst Kant habe den Grund zu einer philosophischen Moral gelegt, welche dem Christentum adäquat sei. Die Religion sei Sache des Willens, denn der Wille führe den Primat, wie Melanchthon bereits angenommen habe. Von Schleierm., von dessen Einflüssen ja die gesammte neuere Theologie in verschiedener Weise abhängig sei, und von Schneckenburger habe R. seine Methode. Bemerkenswert ist eine starke Gehässigkeit gegen katholische Einrichtungen (S. 140. 186).

der Philosophie unabhängig und unbehelligt bleiben und sich auf die zusammenhängende Darstellung des in der Erfahrung der christlichen Gemeinde gegebenen religiösen Bewußtseins beschränken solle" [1]). Thatsächlich habe Ritschl diese Unabhängigkeit doch nicht durchzuführen vermocht. Zwar mit der Beseitigung der Metaphysik habe er gründlich Ernst gemacht, aber doch nur mittelst einer an Kant und Lotze sich anlehnenden Erkenntnistheorie, welche wieder mit dem Kant'schen Dualismus von Natur und Geist zusammenhänge. Dieser beherrsche die ganze Ritschl'sche Theologie.

Nach Ritschl sind alle christlichen Glaubenssätze nur aus der h. Schrift als alleiniger Quelle aller christlichen Erkenntnis abzuleiten. Er protestiert gegen die Einmischung irgend einer „natürlichen Religion" in die christliche. In seiner Antipathie gegen alles, was nach Spekulation und Metaphysik aussieht, wird er positiver als die Bibel selbst, welche eine natürliche Gotteserkenntnis lehrt. Ritschl erkennt nur die geschichtlich in der Bibel, genauer in der Person Jesu gegebene Gottesoffenbarung an. Das Gewissen insbesondere habe mit göttlicher Offenbarung nichts gemein, sei nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. „Man bringt das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt". Sein Schüler Herrmann führt diesen Gedanken noch weiter aus und zeigt uns den der Ritschl'schen Theologie zu grunde liegenden abstrakten subjektiven Idealismus Kants

1) Pfl. a. a. O. S. 228.

und der Stoiker, einen Idealismus, der die freie Persönlichkeit ganz isoliert auf sich selbst stellt und zur Behauptung des Selbst in seiner bedrängten Freiheit und Weltbeherrschung Gott postuliert, während im christlichen Glauben Gott der Erste und Letzte und der Mensch das Mittel ist, um Gottes Zwecke in der Welt zu verwirklichen. Pfl. giebt zu, daß diese tiefgehende prinzipielle Differenz in der Ausführung des dogmatischen Systems durch die dialektische Kunst Ritschl's in weitgehendem Maße zurückgedrängt und ausgeglichen worden sei, aber doch lasse sich ihre Nachwirkung an verschiedenen und gerade an den eigentümlichen Punkten seiner Lehrweise schwerlich verkennen.

Das religiöse Erkennen bewegt sich ausschlieslich in selbständigen Werturteilen, d. h. in Vorstellungen über unsere Stellung zur Welt, welche nur hinsichtlich ihres Wertes für Erregung von Lust- und Unlustgefühlen je nach der geförderten oder gehemmten Herrschaft über die Welt in Betracht kommen. Diesem Grundsatz entspricht die Forderung, daß Gott nur als Liebe gedacht werden soll. Das Korrelat der Liebe Gottes ist das Reich Gottes, sofern es die Verbindung der Menschen zu gemeinsamem Handeln aus Liebe ist, worin der göttliche Weltzweck sich verwirklicht und sein Wesen als Liebe offenbar wird. Insofern aber Gott seine Liebe durch die Offenbarung seines Sohnes in der von diesem gestifteten Kirche offenbart, entspringt alle Liebe von Menschen aus der Offenbarung Gottes in Christus. Daher ist es ihm schwer, eine Offenbarung vor Christus und ein natürlich gutes Leben außer Christus zuzugeben, obwohl er die Augustin'sche Lehre von der Erbsünde verwirft. Da aber Christus selbst

den Zusammenhang der Offenbarung des A. und N. T's. wahrt, so muß entweder die christliche Religion als der Höhepunkt der fortlaufenden geschichtlichen Offenbarung angesehen oder auch die Offenbarung in Christus geleugnet werden. Letzere Konsequenz scheint der Schüler Ritschl's Bender ziehen zu wollen. „Jedenfalls leuchtet ein, daß Ritschl's forcierte positivistische Begrenzung der Offenbarung auf die Person Christi eine unhaltbare Position ist" [1]).

Die Bedeutung Christi besteht darin, daß er in seiner ganzen Persönlichkeit Gott als die Liebe geoffenbart und durch seine Gründung der Reichsgemeinde Gottes Selbst- und Weltzweck verwirklicht hat. Das war Christi geschichtliche Berufsleistung und von dieser aus, nicht von metaphysischen Spekulationen sollen wir Christi Person verstehen. „In dieser unzweifelhaft richtigen Forderung stimmt Ritschl mit der ganzen von Schleierm. ausgegangenen Theologie überein." Dagegen hält es Pfl. für eine auf diesem Standpunkt paradoxe Forderung, daß wir Christus das Prädikat nicht bloß der Göttlichkeit, Gottesgemeinschaft, Gottessohnschaft, sondern geradezu der „Gottheit" beilegen sollen. Dieser Sprachgebrauch sei mehr durch Gründe äußerer Akkommodation als durch sachliche Angemessenheit motiviert, da der Träger göttlicher Offenbarung noch nicht Gott sei und für das Urbild der Menschen der „Menschensohn" der richtigere sei. Die neutestamentlichen Stellen von der Präexistenz werden von Ritschl „im Einklang mit vielen modernen Theologen" auf die ideale Vorausbestimmung Christi zum Haupt der Reichsgemeinde als des Endzwecks der Welt und auf

---

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 234.

die Vollendung der göttlichen Offenbarung in Jesu Person gedeutet.

Das Werk Christi soll nicht nach dem kirchlichen Schema der drei Ämter, sondern unter dem einheitlichen Gesichtspunkt seiner Berufsthätigkeit für das Reich Gottes oder die universelle sittliche Gemeinschaft der Menschen verstanden werden. Von einer besonderen priesterlichen Thätigkeit Christi, die nicht schon in dieser allgemeinen Berufsthätigkeit einbegriffen wäre, ist nicht zu reden. Den Begriff der „Sühne“ sucht Ritschl aus der biblischen Lehre zu entfernen. Mit Schleierm. knüpft er die Wirkung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung oder Versöhnung an die Berufsthäligkeit Christi an. Diese drei unter sich gleichbedeutenden Begriffe sind Attribute der christlichen Gemeinde. Gott rechnet den Gliedern der Gemeinde ihre Gemeinschaft mit Christus als die Bedingung an, unter der er sie zur Gemeinschaft mit sich selbst zuläßt. Im Gegensatz zu Schl. betrachtet aber Ritschl als das direkte Objekt der Sündenvergebung nicht die einzelnen, sondern die Gemeinde und erklärt die Schl.'sche Formel von dem Verhältnis zu Christus im Protestantismus und Katholizismus für falsch, da auch für den evangelischen Christen das richtige Verhälınis zu Christus durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt sei. Den Besitz der Sündenvergebung oder Versöhnung habe man nur als Glied der religiösen Gemeinde Christi in Folge der unmeßbaren Wechselwirkung zwischen der eigenen Freiheit und dem bestimmenden Einfluß der Gemeinschaft.

Der große Widerspruch dieser Lehre zur reformatorischen Rechtfertigungslehre hat Ritschl vielfache Anfeindungen zugezogen. Während alle theologischen Rich-

tungen das persönliche Heilsbewußtsein nach evangelischer Lehre mittelst der Wiedergeburt durch Geist und Wort im einzelnen entstehen lassen, erklärt Ritschl, über die Rechtfertigung des einzelnen könne weiter nichts gelehrt werden, als daß sie in der Gemeinde erfolge, indem im einzelnen der Glaube an Christus und das Vertrauen zu Gott als Vater hervorgerufen werde. Wie dies geschehe entziehe sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt. Den tieferen Grund findet Pfl. in der Leugnung der Erbsünde, weil sie ein Wesen des Willens vor seinen einzelnen Handlungen voraussetzen würde, und in der Beurteilung der Sünde als Unwissenheit. Diese begreife sich wieder aus dem ganzen dogmatischen System, welches die autonome Freiheit voraussetzt, so daß es keine Sünde als Widerspruch der Freiheit mit ihrem Gesetz, sondern nur Irrtum in der Wahl der Mittel ihrer Selbstverwirklichung oder der zu begehrenden Güter geben kann. Wenn sich ferner die Freiheit gegen die Hemmungen der Welt nur behaupten kann mittelst des Glaubens an eine die Welt für ihre Zwecke ordnende göttliche Macht, so ist ihr größtes Hemmnis die falsche Beurteilung dieser Macht, d. h. der religiöse Irrtum des Unglaubens und Mißtrauens gegen Gott. Von diesem hat Christus die Gemeinde befreit durch Offenbarung der Erkenntnis Gottes als der Liebe. Damit besitzt sie die Rechtfertigung, d. h. die richtige Selbst- und Wertbeurteilung. Der rechtfertigende Glaube ist ein ausschließlich religiöser Bewußtseinsprozeß, die Annahme der richtigen Überzeugung von Gottes gnädigem Willen und Vorsehung. Warum dennoch die religiöse und sittliche Seite im Christentum miteinander

zusammen seien, hat Ritschl nicht zu erweisen vermocht. Er kann nur beide Betrachtungsweisen „abwechseln“ lassen.

„Das war nicht anders möglich unter Voraussetzung seines Begriffs der Religion als einer hilfreichen Ergänzung unserer für sich selbst Gesetz und Zweck seienden Freiheit. Der hiermit von vornherein statuierte äußerliche Dualismus von sittlicher Freiheit und religiöser Abhängigkeit zu dem der Dualismus von Freiheit (Geist) und Natur das Korrelat bildet, zieht seine Folgen durch das ganze System hindurch und ist insbesondere der wahre Grund von Ritschl's leidenschaftlicher Verwerfung aller religiösen Mystik, deren Eigentümlichkeit eben das ist, daß unsere Freiheit nicht mehr neben, sondern in unserer Abhängigkeit, unserer Hingebung an Gott sich verwirklicht und darin Gottes Kraft zum Heil uns zur Erfahrung kommt. Eine Theologie, die weder dieser höchsten christlichen Heilserfahrung, noch der Tiefe der menschlichen Unheilserfahrung gerecht wird, mag sonst viel Gutes haben, aber einen Anspruch auf Unfehlbarkeit und Alleinherrschaft in der Kirche hat sie gewiß nicht [1].“

Die weite Verbreitung dieser Theologie ist damit zugegeben. Ritschl hat nicht nur eine zahlreiche Schule gebildet, sondern in der protestantischen Theologie eine bedeutende litterarische Bewegung hervorgerufen. In der Schule selbst unterscheidet man bereits eine Rechte (Kaftan), Mitte (Herrmann) und Linke (Bender). Da es Pfl. selbst nicht für rätlich hält, darauf näher einzugehen, weil noch alles im Flusse begriffen sei, so dürfen auch wir uns mit dieser Andeutung begnügen. Unter den

1) Pfl. a. a. O. S. 241. Ritschl, Leben u. s. w. wird A. Ritschl mit Athanasius verglichen.

Gegnern hebt er den „lutherischen“ Frank und den „liberalen“ Lipsius hervor. Letzterer betone die Übereinstimmung der theoretischen und christlichen Weltanschauung trotz seiner Kant'schen Erkenntnistheorie. Die Vereinigung finde er in der Verbindung von wissenschaftlicher und religiös-teleologischer Betrachtung. Zwischen unserem heutigen Wissen von der Natur und Geschichte einerseits und dem in der Gemeinde überlieferten und uns durch Erziehung angeeigneten religiösen Glauben andererseits zu vermitteln, werde auch fernerhin die Aufgabe der Glaubenslehre sein. Endlich bespricht Pfl. noch recht sympathisch die Dogmatik von Hase, der vom gewöhnlichen Rationalismus und von der Restaurationstheologie gleich weit entfernt sei. Besonders wird sein freier Standpunkt in der Beurteilung der kirchlichen Dogmen gelobt. „In dieser Freiheit von allem Dogmatismus, wie sie nur die Frucht gründlicher wissenschaftlicher, d. h. historischer Bildung sein kann, steht Karl Hase auf einer Linie mit Richard Rothe und Alexander Schweizer, diesen echtesten Vertretern des von Kant, Herder und Schleiermacher ausgegangenen neuprotestantischen Geistes“ [1].

1) A. a. O. S. 252.

(Schluß folgt.)

2.

Philippi und die Philippergemeinde.

Von Domkapitular Dr. **Henle** in Augsburg.

Der Brief des hl. Apostels Paulus mit der Adresse: „an die Heiligen in Philippi“ ist ein merkwürdiges Schriftstück, klein zwar seinem Umfange aber höchst bedeutsam seinem Inhalte nach.

Die schönsten Blüten des Herzens kommen in ihm zur Entfaltung. Der Leser greift sie begierig auf und sucht sie sozusagen mitfühlend in die Sprache seines eigenen Herzens umzudeuten.

Der historische Hintergrund des Briefes verteilt sich auf ein weites und reiches Gebiet. Rom und Philippi treten in die Perspektive und eine Welt von Erinnerungen spiegelt sich in ihr. Hatte der Apostel für Philippi nur Empfindungen der Freude und überströmenden Dankes, so war in Rom manches dazu angethan, sein Gemüt ernst und trübe zu stimmen. Es gab dort solche, die sich auf ihren Christennamen wohl viel zu gute thaten, daneben aber den Mann „in den Fesseln um Christi willen“ bis in die Einsamkeit seines Gefängnisses mit ihrem

Neide verfolgten. Leute dieser Art sterben ja nie aus. Paulus verwand großmütig diesen Schmerz. Er entschädigte sich einerseits mit seinem guten Gewissen und anderseits mit der frohen Zuversicht, daß die Sache, für die er litt, nicht an seine Person geknüpft sei.

Diese vornehme Gesinnung, die ruhigen Blickes über alle persönlichen Bedürfnisse hinwegsieht, war bei Paulus der Niederschlag eines Entsagungsmutes, den unsere Sprache mit „Selbstentäußerung" bezeichnet. In dieser Beziehung war sein Ideal, das er nie aus dem Auge verlor, die „*Knechtsgestalt Christi*". Was er von ihr in der berühmten Stelle Phil. 2, 6—11 sagt, erklärt uns hinlänglich, wie es kam, daß gerade sie so bestimmend für sein ganzes Leben wurde.

Dieselbe Nutzanwendung sollten aber auch die Philipper machen. Die Kenosis Christi sollte als *Gesinnung* den charakteristischen Zug ihres gesamten sittlichen Verhaltens bilden (Phil. 2, 5).

Darnach traute Paulus den Philippern das *höchste* sittliche Ideal zu. Das konnte er aber sicher nur auf Grund von *Erfahrungen*, die ihn das Beste für die Zukunft hoffen ließen. Ja, es weisen Ausdrücke wie „meine Freude, meine Krone" Phil. 4, 1 auf eine Vergangenheit zurück, die ihn sogar zu einer Art *väterlichen Stolzes* berechtigen mochte.

Daraus schließen wir, daß im ganzen weiten Umfange seines Missionsgebietes gerade *Philippi* als der dankbarste Boden sich erwies.

Dies und dann der Umstand, *daß in demselben Philippi die eigentliche Wiege der abendländischen christlichen Kultur stand*, gibt dieser

Stadt das Ansehen einer urbs nobilissima im besten Sinne des Wortes. Als solche aber verdient sie zweifelsohne das volle historische Interesse.

Diesem wohlberechtigten Interesse möchte die folgende Darstellung in der Weise entgegenkommen, daß sie einerseits die topographischen und historischen Verhältnisse der Stadt Philippi einer quellenmäßigen Untersuchung unterzieht und anderseits die biblischen Nachrichten über die ersten Anfänge der Philippergemeinde bzw. ihre vermeintlichen unhistorischen Beigaben auf ihren geschichtlichen Wert prüft.

I. Philippi.

1) Philippi (*οἱ Φίλιπποι*) j. Philibedjik lag in jenem Teile Thraciens, der sich zwischen den beiden Flüssen Strymon (jetzt Karasu) und Nestus (j. Mesto) ausdehnt und später eine macedonische Provinz wurde.

Das Terrain der Stadt entspricht geographisch dem Gebiete des Flusses Anghista oder Gangites (des Angites bei Herodot), der mit seinen Nebenflüssen die Ebene von Philippi (j. Drama-Ebene) bespült. Zwischen dieser Ebene und dem Nestusthale streichen Ausläufer des Hämusgebirges hin, welche in Form eines Winkels sich bis Philippi vorschieben. Auf der äußersten Spitze des Winkels lag die Akropolis, an die noch die massiven Grundmauern erinnern, deren Erhaltung wir lediglich der Unmöglichkeit ihres Transportes verdanken, denn alle anderen Überreste der ehemals hochangesehenen Stadt sind mit wenigen Ausnahmen von den Türken als Material zu Neubauten fortgeschleppt worden. Im Jahre 1550 standen noch das Amphitheater und der Tempel des Di-

vus Claudius, ein Wunderbau hellenischer Kunst, wie wir dem Reiseberichte des Franzosen Belon [1]) entnehmen.

Den Abhang des ziemlich hohen und steilen Hügels, den die Akropolis krönte, bedeckte von der Zeit an, wo die Philipper sich über ihre Akropolis hinauswagen durften, die eigentliche Stadt und zwar betrug ihr Flächenraum, sofern die vorhandenen Ruinen einen Situationsplan ermöglichen, etwa 1200 Meter in der Länge (von Nord nach Süd) und 800 Meter in der Breite.

Nach und nach erweiterte sich die Akropolis zu einer bedeutenden Festung, wozu sie um so geeigneter war, als sie einerseits die berühmte via Egnatia, welche Orient und Occident verband, und anderseits einen Engpaß beherrschte, welcher den einzigen Ausweg zum ägäischen Meer vermittelte.

Die via Egnatia war eine sog. via regia oder militaria (Livius XXXIX, 27) [2]). Sie ging von den beiden Städten Dyrrachium (j. Durrazo) und Apollonia am adriatischen Meere aus und führte über Illyrien, Macedonien und das südliche Thracien direkt zum Hellespont und war so die regelmäßige Verkehrslinie zwichen dem adriatischen und schwarzen Meere. Rom und Constantinopel begegneten sich später auf dieser Straße. In der Zeit unmittelbar vor und nach Christus wurde sie berühmt

---

1) *Les observations* de plusieurs singularitez et choses memorables, trouvées en *Grèce*, *Asie*, *Indée*, *Egypte*, *Arabie* et autres pays estranges, redigées en trois liures par *Pierre Belon* du Mans. Revueuz de nouveau et augmentez de figures. A *Paris*, chez Guillaume Cavellat *1555*. *Carolus Clusius Atrebas* e Gallicis Latinas faciebat et denuo recensebat. Ex officina Plantiniana Raphelingii *1605*.

2) Vgl. Cellarius Geogr. Antiq. lib. II c. 13.

durch die Heereszüge eines Cäsar und Pompejus (Caesar de b. c. 3, 11), eines Antonius und Oktavianus, eines Brutus und Cassius (Appianus B. C. IV, 102 s. 106), eines Tiberius (Sueton. Tiber. c. 14). Später treffen wie dort Constantin d. G. auf seinem Zuge gegen Licinius im J. 322 (Zosimus 2, 22), ferner den bekannten Pilger von Burdigal (Vetera Romanorum itineraria ed. Wesseling p. 537), dann Theodosius den Gr. (im J. 392 oder 393), den Westgothenkönig Theodorich (479) und eine Reihe byzantinischer Kaiser[1]).

Beschrieben und zum Teil auch bereist wurde diese Straße wiederholt besonders von Franzosen Engländern und Deutschen, wir nennen nur: Belon, (1414—1422), Paul Lucas (1705 und 1714)[2]) Felix Beaujour[3]) Cousinéry[4]) Pouqueville[5]), Gosselin[6]) dann die Engländer Chandler[7]), Clarke[8]) und Leake[9]), und die Deutschen

1) Tafel, De via militari Romanorum Egnatia Dissertatio geographica. Tubingae. Laupp 1842 p. VI sq.

2) Voyage du Sieur Paul *Lucas*, fait par ordre du roi dans la Turquie, l'Asie Mineure, la Macédoine. Vol. I. p. 40—48 Amsterdam 1720.

3) Voyage militaire dans l'empire Othoman. Paris 1829 Vol. I p. 213 sqq.

4) Voyage dans la Macédoine Vol. I p. 106 sqq.

5) Voyage de la Grèce par F. C. H. Pouqueville, consul-général de France auprès d'Ali Pasha de Janina, 4. ed. Paris 1826. III, 39 sq.

6) Geographie analyt. de Grecs par Gosselin p. 20 n. 4; 86.

7) Travels in Greece. Oxford 1776.

8) Travels in varieus countries of Europe, Asia and Africa ed. 4. Vol. VIII p. 2 sqq.

9) Travels in Northern Greece Vol. III, 279 foll.

Zachariä [1]), Crusius [2]) und insbesondere Tafel [3]).

Ursprünglich soll sich die via Egnatia nur bis *Cypsela* (j. Ipsala oder Chapsilar) etwa 70 röm. Meilen oberhalb des Flusses Hebrus erstreckt haben und erst von Constantin dem Gr. bis Constantinopel verlängert worden sein. Andere nehmen für diese Ausdehnung eine frühere Zeit an. Bis Thessalonich gieng sie schon zu Zeiten des Polybius (XXXIV, 12, 8 ed. Paris. p. 118) und war bis *Cypsela* jedenfalls schon vor dem Zeitalter Ciceros (cf. or. de provinciis consularibus cap. 2) vollendet.

Ihre Länge wird von Strabo [4]) auf 535 M. P. oder 4280 Stadien berechnet, was etwa 107 deutschen Meilen entspricht.

Für uns hat diese Straße ein ganz besonderes Interesse deshalb, weil sie wiederholt schon beim ersten Aufblühen des Evangeliums auf europäischem Boden als Missionsweg diente. Der hl. Paulus begieng sie öfters, so im Jahre 53, dann im J. 57, ferner im J. 58 und vielleicht später noch einmal (vgl. Act. 16, 12; 20, 1—6). Seinen Spuren folgten Lukas (Act. 16, 12. 19. 40; 20, 6), Silas (Act. 16, 19 f. f.) Timotheus (16, 3, 12; 19, 22; 20, 3—4) Erastus' Epaphroditus, Titus (vgl. 2. Kor. 2, 13; 7, 6; 12, 18) und andere. —

Diese altberühmte und stark frequentierte Straße fand

---

1) Reise in den Orient in den Jahren 1837 u. 1838. Heidelberg. Mohr 1840. S. 190. 217.

2) Turcograecia. Basileae 1579. Fol.

3) Tafel l. c.

4) Strabo VII, 7. p. 322 sq. 327. ed. Kramer II p. 59. 67. cf. Gosselin l. c. p. 86.

in der gebirgsreichen Gegend einen einzigen Ausweg im Engpaß von Philippi. Dieser Engpaß bildete einen Einschnitt zwischen dem Pangegebirge, südwestlich von Philippi und den schon erwähnten Ausläufern des Hämus und gestattete in einem Anstieg von 3—400 Meter über das sogenannte Symbolon[1]) den Zutritt zum ägäischen Meere und die Fortsetzung der via Egnatia über Neopolis[2]) (j. Kavala) nach dem inneren Thracien.

Auf diese Weise war Philippi der Mittelpunkt von vier großen Verkehrsadern. Die eine lief, wie wir eben sahen, von Süden, vom ägäischen Meere aus, zwei kamen mittels der via Egnatia vom Osten und Westen, verbanden also Orient und Occident und dazu kam noch eine von Norden her. Wie nämlich die Itinerarien aufweisen, unterhielt eine uralte Straße die Verbindung zwischen einem äußerst fruchtbaren Thale, dem einst die Stadt Drama[3]) ihre Bedeutung verdankte, und Philippi.

So mitten in einen gewaltigen Verkehrsstrom hineingesetzt und geschützt durch die vorteilhafteste Lage zwischen mächtigen Bergmassen, konnte Philippi sein Geschick ruhig dem Laufe der Zeiten überlassen und dies um so mehr, als auch eine sehr fruchtbare Umgebung die ausreichenden Mittel zum Leben bot.

2) In unmittelbarer Nähe der Stadt war der Boden

---

1) *Σύμβολον γὰρ τὸ χωρίον ὀνομάζουσι, καθ' ὃ τὸ ὄρος ἐκεῖνο ἑτέρῳ τινὶ ἐς μεσόγειαν ἀνατείνοντι συμβάλλει· καὶ ἔστι μεταξὺ Νέας Πόλεως καὶ τῶν Φιλίππων.* Dio Cassius H. R. XLVII, 35. Vgl. Révue Archéol. 1860, II, 49 wo Perrot die Höhe des Symbolums in der oben bezeichneten Weise bestimmt.

2) Mission Archéologique de Macédoine par Léon Heuzey et H. Daumet. Paris 1876 p. 12.

3) Tafel l. c. p. XXXIII.

außerordentlich ergiebig und durch eine Ueberfülle von Wasser und treffliche Kanalisierung[1]) für jede Art Landbau urbar gemacht. Besonders gedieh der Weizen- und Tabakbau[2]) trefflich, auch die Baumwolle warf einen bedeutenden Gewinn ab.

Doch den meisten Reichtum schöpfte Philippi aus seinen Gold- und Silberminen. Sie befanden sich nur 1½ km nordwärts, dort wo jetzt das Dorf Raktcha liegt und hießen im Altertum die Minen von Asyla[3]). Ihr Ertrag war so reichhaltig, daß die Thasier, welche zuerst in den Besitz derselben gekommen waren, aus einer Mine allein, der s.g. Skapta-Hyle, mehr gewannen als aus sämtlichen Bergwerken ihrer Insel. Noch besser verstand sich aufs Goldgraben Philipp von Macedonien, dem dieselben Minen um das Zehnfache mehr als den Thasiern eintrugen. Während nämlich diese einen jährlichen Gewinn von 80 Talenten erzielten, stieg derselbe unter Philippus auf mehr als 1000 Talente. So wenigstens berichtet Diodor von Sicilien[4]). Auch in späteren Jahrhunderten scheinen die Goldquellen reichlich geflossen zu sein, denn im Jahre 587 a. u. c. brachte Aemilius Paulus so große Schätze aus Macedonien, daß es des Tributums bis auf weiteres nicht mehr bedurfte[5]).

1) Nach Theophrast (*αἴτια φυτικά* V, 14 ed. Schneider T. I p. 575) verstanden sich die macedonischen Kolonisten auf ein so vorzügliches Entwässerungssystem, daß sie in dieser Beziehung bahnbrechend für die Landwirtschaft wurden.

2) Révue Archéologique l. c. p. 50.

3) Appianus B. C. IV, 106 ed. Paris p. 499.

4) *Βιβλιοθήκη* XVI, 8 ed. Parisiis 1844 T. II p. 72.

5) Plutarch Aemil. Paul. c. 38 ed. Monachii 1841 T. III p. 93. Plinius H. N. 33, 17: a quo tempore populus Romanus pendere desiit.

Selbstverständlich zog den meisten Vorteil aus diesen Goldgruben Philippi selbst. Ihnen verdankte es seinen Wohlstand und den Ruf einer wenn auch nicht großen so doch schönen Stadt, schön nicht bloß wegen seiner natürlichen Lage, sondern auch wegen der vielen herrlichen Bauten, auf deren Ruinen Jahrhunderte lang ein Schimmer des alten Glanzes ruhte.

Aber noch ein anderes und zwar gerade das wertvollste Stück der Geschichte Philippi's knüpft sich an die Minen von Asyla. Von ihnen leitet es nämlich seinen eigentlichen Ursprung her.

3) Alle Nachrichten über die Entstehung Philippi's kennen nur eine Tradition, daß es identisch sei mit dem früheren Krenides. Dieses Krenides hatte seinen Namen von den zahlreichen Quellen (*κρηνίδες*) seiner Umgebung und war eine thasische Kolonie, die sich zum Schutze wie zur Ausbeutung der nahen Bergwerke dort angesiedelt hatte [1]).

Eine Differenz zeigt sich bei diesen Nachrichten nur insofern als die einen zwischen die beiden Namen Krenides und Philippi noch einen dritten Namen Daton einschieben [2]), während Strabo dieses Daton an den Sinus Strymonicus östlich von Chalcidice verlegt [3]), also darun=

1) Ephorus et Philochorus ap. Harpocration. s. v. *Δατός* ed. Bekker Berol. 1833 p. 52 Artemidor ap. Stephan. Byz. s. v. *Φίλιπποι* Diodor Sicul. XVI, 3 ed. Paris. 1844 T. II p. Appianus B. C. IV, 105 ed. Paris. 499 Strabo VII, fragm. 41 ed. Kramer II, 86.

2) Appianus l. c.: *Οἱ δὲ Φίλιπποι πόλις ἐστὶν, ἣ Δάτος ὠνομάζετο πάλαι, καὶ Κρηνίδες ἔτι πρὸ Δάτου.*

3) Strabo VII fragm. 33 ed. Kramer II p. 83: *Δάτον, ὅπερ καὶ ἀρίστην ἔχει χώραν καὶ εὔκαρπον καὶ ναυπήγια καὶ*

ter einen ganz andern Ort zu verstehen scheint. Indes gleicht sich diese Differenz leicht aus, sobald man sich Strabo's Notizen etwas näher ansieht. An der einen Stelle (fragm. 33) wird nämlich von Daton gesagt, es sei ein treffliches und fruchtbares Gebiet, habe Schiffswerften und Goldgruben und an der anderen Stelle (fragm. 36) werden neben den fruchtbaren Gefilden (*εὔκαρπα πεδία*) und den einträglichen Goldgruben (*χρυσεῖα λυσιτελῆ*) auch noch ein See und Flüsse erwähnt, welche Daton besitze (*ἔχον*). Das alles paßt offenbar nicht auf eine einzelne Stadt, sondern auf einen ganzen Distrikt und dieser Distrikt dehnte sich vom Sinus Strymonicus bis zu den Goldgruben Philippi's aus [1]. Bei dieser Annahme erklärt es sich, wie Strabo Neapolis, das am strymonischen Meerbusen lag, eine „Stadt der Datener" (*Δατηνῶν πόλιν*) nennen (fragm. 36) und wie man anderseits Daton mit Krenides identifizieren konnte. Krenides folgte nämlich, als es

---

χρυσοῦ μετάλλα· ἀφ' οὗ καὶ παροιμία Δάτον ἀγαθῶν, ὡς καὶ Ἀγαθῶν ἀγαθίδες. Fragm. 36 l. c. p. 84: ... *Δάτον, εὔκαρπα πεδία καὶ λίμνην καὶ ποταμοὺς καὶ ναυπήγια καὶ χρυσεῖα λυσιτελῆ, ἔχον, ἀφ' οὗ καὶ παροιμιάζονται Δάτον ἀγαθῶν, ὡς καὶ Ἀγαθῶν ἀγαθίδας.* Die beiden Fragmente entstammen zwei an Wert sehr verschiedenen Handschriften, das erste der Heidelberger Handschrift, von Kramer kurzweg Epitome bezeichnet, und das zweite der Vatikanischen Handschrift oder Cod. E. Über die letztere Handschrift urteilt Kramer sehr günstig: non tantum multo plura servasse, sed etiam rarissime a Strabonis verbis recessisse ....", dagegen ist die andere Handschrift vielfach entstellt, sprachlich wie sachlich.

1) Eine wichtige Belegstelle für die Richtigkeit dieser Auffassung findet sich bei Harpocration, wo es s. v. *Δατός* heißt: *δεδηλώκασι δὲ περίτε αὐτῆς καὶ τῆς παρακειμένης χώρας ὁτὲ μὲν τὸ Δάτον οὐδετέρως λέγοντες, ὁτὲ δὲ τὴν Δάτον θηλυκῶς* (ed. Bekker p. 52).

zur Stadt geworden (um das Jahr 360 v. Ch.) [1]) einem uralten Brauche und änderte seinen Namen in den des Distriktes um. Solche Namensänderungen kamen unzählige Male vor. Mitunter führten Städte sogar zu gleicher Zeit verschiedene Namen, wie wir das aus Münzen und Inschriften ersehen können [2]).

Indes führte Datum seinen neuen Namen nur wenige Jahre. Im Jahre 358 begab es sich freiwillig in den Schutz des macedonischen Königs Philippus [3]) und dieser erkannte sofort die hohen strategischen Vorzüge dieser Stadt. Er machte sie zur Hauptfestung seines Landes und kultivierte zugleich ihre Umgebung zur blühendsten Landschaft. Außerdem gestattete er ihr alle Privilegien einer freien Stadt. Als solche hatte sie ihre eigene Obrigkeit und führte ihre besonderen Münzen [4]). Endlich erhob er sie noch zur Trägerin seines Namens, aus Daton wurde Philippi.

Lange Zeit war Philippi auf ein beschränktes Gebiet angewiesen, nicht größer als die Hügelgruppe, auf der sich die Festungswerke ausdehnten [5]). Daher erscheint

---

1) Als Gründer der Stadt wird der berühmte athenienſische Rhetor Kallistratus genannt (Scylax, Periplus 67 ed. Müller p. 54) der als Verbannter bei den Thasiern Zuflucht gesucht hatte (Isocrates, De pac. § 24 ed. Didot p. 104). Vgl. auch Zenobius IV, 34; Geographi Graeci minores ed. Müller I p. 43.

2) Journal of Hellenic Studies 1883 pp. 372. 397.

3) Diodor Sicul. l. c. Nach Artemidor (ap. Steph. Byz. s. v. *Φίλιπποι*) waren es die fortgesetzten thracischen Einfälle, welche die Schutzherrschaft des macedonischen Königs notwendig machten. *Τοῖς δὲ Κρηνίταις, πολεμουμένοις ὑπὸ Θρακῶν, βοηθήσας ὁ Φίλιππος, Φιλίππους ὠνόμασεν.*

4) Vgl. *Cousinéry*, Voyage dans la Macédoine Vol. I p. 38.

5) *Appianus*, B. C. IV, 105 ed. Parisiis 1840 p. 499, *Ἔστι*

sie bei Strabo als *πολίχνη, κατοικία μικρά* (l. VII, fragm. 41), jedoch mit dem Zusatze *ηὐξήθη δὲ μετὰ τὴν περὶ Βροῦτον καὶ Κάσσιον ἧτταν.*

In der That war das Jahr 42, wo die römische Republik auf den Feldern Philippi's ihr Grab fand, für die weitere Entwicklung unserer Stadt von eminenter Bedeutung. Von jener Zeit an erweiterte sich die Stadt über die Akropolis gegen die Ebene herab und wurde die Bevölkerung durch römische Kolonisten vermehrt, welche Augustus nach Philippi gesandt hatte [1]). Dadurch erhielt die Stadt den Charakter einer römischen Kolonie. Von jetzt an war ihr offizieller Titel: Colonia Augusta Julia Victrix Philippensium [2]).

Als römische Kolonie kam Philippi in den Besitz jener wertvollen Privilegien, die man gemeinhin unter dem Begriff jus italicum zusammenfaßt. Darnach bildete Philippi einen Bestandteil der römischen Gemeinde, war infolge dessen steuerfrei und im vollen Besitze von Grund und Boden. Jeder Philipper Bürger war civis Romanus, befand sich somit im unmittelbaren Schutze des Cäsaren und der Provinzialstatthalter hatte ihm gegenüber nur die Vollmachten eines legatus Caesaris, mußte es sich darum gefallen lassen, daß in wichtigeren Kriminalfällen gegen seine Jurisdiktionsakte vom jus appellationis ad Caesarem Gebrauch gemacht wurde [3]). Wir werden

δὲ ἡ πόλις ἐπὶ λόφου περικρήμνου, τοσαύτη τὸ μέγεθος ὅσον ἐστὶ τοῦ λόφου τὸ εὖρος.

1) Dio Cassius LI, 4 ed. Hamburgi 1750 T. I p. 635.

2) Eckhel, Doctrina numorum veterum II p. 76. 135. Mionnet, Description des médailles antiques grecques et romaines. I, 486 Orelli, Inscript. Cat. sel. coll. Turici 1828 no. 512.

3) Vgl. Brinz, Zum Begriff und Wesen der röm. Provinz,

sehen, wie vertraut der hl. Paulus mit diesen Rechtsverhältnissen war und wie erfolgreich er sie gerade bei seiner ersten Anwesenheit in Philippi zu seinen Gunsten ausgenützt hat. Mit Rücksicht auf diesen Vorrang hat wohl auch der Verfasser der Apostelgeschichte bei der erstmaligen Erwähnung Philippi's (Act. 16, 12) den politischen Rang dieser Stadt als einer *κολωνία* ausdrücklich hervorgehoben: *ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολωνία* [1]).

---

eine Festrede in der k. Akademie der Wissenschaften. München 1885 S. 10 ff. Hollweg, Röm. Civilprozeß Bd. 2 S. 33—34 A. 12 u. 13. S. 78 A. 56. Becker-Marquardt, Röm. Altertümer III, 261 ff.

1) Die *πρώτη πόλις* hat mit diesem Range nichts zu schaffen, sondern bezieht sich auf die geographische Lage. Philippi war nie eine Hauptstadt im politischen Sinne. Die Hauptstadt der Provinz war Thessalonich und die des Bezirkes Amphipolis (Leake III p. p. 214, 483) Mit *πρώτη πόλις* ist die erste macedonische Stadt gemeint, welche Paulus betreten hatte.

Man kann nicht sagen, daß nach dieser Deutung die Apostelgeschichte eine Unrichtigkeit enthalte, indem der hl. Paulus nach Act. 16, 11 vor Philippi Neapolis besucht habe, denn dieser Ort, nach Scylax Caryandensis (ed. Müller p. 54) eine thracische Stadt, lag noch zu Strabo's Zeiten außerhalb des macedonischen Gebietes. Als Südgrenze Macedoniens gibt Strabo nicht das ägäische Meer sondern die via Egnatia an (Strabo VII, fragm. 10 ed. Kramer II, 75), welche etwa 3 Stunden nördlich von Neapolis über Pravista (Prahusta) parallel der Küste nach dem heutigen Orfan und von dort nach Amphipolis und Thessalonich gieng (vgl. Beaujour, Voyage militaire dans l'empire Ottoman. Paris 1829 Vol. I p. 213 sq. Tafel l. c. p. 12). Wenn Neapolis in den Itinerarien als Station der Via Egnatia aufgeführt ist, so hat dies seinen Grund in der plötzlichen Schwenkung, welche die Straße bei Pravista nach Süden macht und Neapolis berührt. Daß Strabo diesen Teil der Straße bei seiner Grenzbestimmung nicht mehr gemeint haben konnte, liegt auf der Hand.

Auch im Martyrium S. Ignatii c. V, 2. ed. Funk, Opera

Soviel über die Lage und älteste Geschichte der Stadt Philippi.

4) Philippi war, wie wir sahen, schon nach seiner historisch-politischen Seite eine Stadt von nicht gewöhnlicher Bedeutung. Gleiches läßt sich auch in Bezug auf die kulturelle Seite sagen. Philippi hatte den Ruf einer auf der Höhe menschlicher Bildung stehenden Stadt. Dafür haben wir das positive Zeugnis des Rhetor Himerius, eines Zeitgenossen des Kaisers Julian, der in einer seiner Reden Philippi als Kulturstätte ersten Ranges pries und besonders die attische Reinheit seiner Sprache hervorhob, die Kallistratus[1]), der schon erwähnte Begründer von Daton und Lehrer des Demosthenes der hochgebildeten Stadt als ein ihrer würdiges Erbe hinterlassen habe[2]).

Bei dem engen Zusammenhang von Kultur und Kultus, wie er im Altertume bestand, dürfen wir zum vorhinein annehmen, daß auch die religiösen Elemente in Philippi besondere Pflege und Nahrung empfingen. In der That weisen viele Anzeichen darauf hin, daß Philippi auch in religiöser Hinsicht als Zentralpunkt galt. Götter jeder Nation hatten nämlich dort ihr Heim, so der altphrygische Gott Men, die thracische Gottheit Bendis, die asiatische Artemis, der griechische Bachus, dann die römischen Gottheiten Jupiter, Diana, Minerva, Vesta. Besondere Verehrung genoß der Gott

---

P. P. Apostolorum I (1881) p. 260 wird Neapolis ausdrücklich als außermacedonische Stadt aufgeführt: (*Χριστοφόρος*) *προσέσχε τῇ Τρωάδι· Εἶτα ἐκεῖθεν καταχθεὶς ἐπὶ τὴν Νεάπολιν, διὰ Φιλίππων παρώδευεν Μακεδονίαν κ. τ. λ.*

1) Vgl. S. 77 Not. 1.

2) Oratio VI, 2 od. Wernsdorf p. 498. 500.

Silvanus, da in seinem Dienste die meisten Priester standen. Auch lassen zahlreiche Votivsteine, deren Inschriften zum Teil noch leserlich sind, vermuten, daß Philippi als eine Art Wallfahrtsort galt[1]).

Eben diese Bedeutung einer religiösen Centralstätte mochte neben anderen günstigen Vorbedingungen, die in der Lage und politischen Stellung der Stadt lagen, dem Apostel Paulus Philippi als ein besonders willkommenes Arbeitsfeld erscheinen lassen, da er mit Vorliebe solche Missionsstationen ausgewählt hatte, wo ihm das Heidentum am unmittelbarsten und verwegensten entgegentrat. Daß er sich in seinen Erwartungen nicht täuschte, zeigt die Entstehungsgeschichte der philippischen Gemeinde und das ganz besondere Verhältnis, in welchem diese Gemeinde zum Apostel stand.

II. Die Philippergemeinde.

Der hl. Apostel Paulus hatte, wie uns die Apostelgeschichte (Act. 16, 9 f. f.) erzählt, auf seiner zweiten Missionsreise, als er vom nördlichen Phrygien her nach Troas gekommen war, eine Vision empfangen, in der ein Macedonier ihn bat, in sein Land zu kommen und dort das Evangelium zu predigen. Es geschah dies im Frühjahre 54. Paulus folgte sofort diesem Rufe und segelte in Begleitung des Silas, Timotheus und Lukas von Troas an Samothrace vorüber nach Neapolis und ging von dort zu Fuß der via Egnatia entlang nach Philippi. Wie anderwärts so galt auch hier sein Besuch zunächst den Juden. Aber in Philippi befand sich keine Synagoge, sondern nur ein Bethaus, eine s. g.

1) Mission Archéologique p. 75. 85.

Proseuche (προσευχή Act. 16, 13), welche mit Rücksicht auf die gesetzlichen Waschungen am Ufer eines Flüßchens lag, das den unteren Stadtteil bespülte [1]).

Dorthin nun lenkte der Apostel am ersten Sabbate nach seiner Ankunft seine Schritte. Doch sah er sich in seiner Erwartung insofern getäuscht, als er im Bethause nur Frauen antraf. Was die Männer davon abhielt, sich an der öffentlichen Versammlung zu beteiligen, ist unschwer zu erraten. In Philippi herrschte nämlich dazumal zwischen den römischen und jüdischen Bewohnern der Stadt ein keineswegs freundliches Einvernehmen, dies zeigte sich deutlich an der Erbitterung, die unter der römischen Bevölkerung entstand, als sich die Kunde von der Ankunft jüdischer Fremdlinge in der Stadt verbreitete. Man hatte Paulus und seine Gefährten zum jüdischen Bethause gehen sehen, man hatte die eine oder andere mißverstandene Lehre als jüdische Lehre aufgefangen, dies genügte, um sie als jüdische Eindringlinge bei der römischen Bürgerschaft zu verdächtigen (Act. 16, 20—21 und einen förmlichen Volksauflauf gegen sie in Szene zu setzen. Dies ist nur verständlich, wenn man annimmt, daß zuvor ein tiefer Zwiespalt zwischen Juden und Römern herrschte. Eben dieser Zwiespalt legte aber den Juden in Ausübung ihrer religiösen Pflichten die größte Vorsicht auf. Größere Zusammenkünfte der Juden, soweit sich solche aus dem männlichen Teile derselben bildeten, wurden von den

1) Dieses Flüßchen kann der Gangites nicht sein, wie Lightfoot (St. Paul's epistle to the Philippians. London 1885 p. 52 n. 4) vermutet, da dieser Fluß zu weit westlich von der Stadt lief (vgl. den Situationsplan in Mission Archéologique de Macédoine).

Römern überhaupt nie gerne gesehen, an der Versammlung jüdischer Frauen nahmen sie weniger Anstoß. Dazu kam noch, daß soeben durch Claudius ein kaiserliches Edikt veröffentlicht worden war, welches den Juden das Versammlungsrecht selbst zu religiösen Zwecken vollständig entzog [1]).

Somit enthält die Nachricht, daß Paulus bei seinem ersten Vortrage in der jüdischen Proseuche nur Frauen zu Zuhörerinnen hatte (Act. 16, 13) nichts Unwahrscheinliches.

Unter diesen Frauen war nur eine, die der neuen Lehre sofort beitrat. Sie hieß L y d i a und war eine reiche Purpurhändlerin aus Thyatira.

Da die Schrift sie eine „*σεβομένη τὸν θεόν*“ nennt (Act. 16, 14), der biblische Name für Proselyten des Thores, so nimmt man allgemein an, daß Lydia, keine eigentliche Jüdin, sondern Proselytin gewesen sei. Die Aufrichtigkeit ihrer Bekehrung bewährte sich glänzend; einmal, weil sie in uneigennützigster Weise Gastfreundschaft an Paulus und seinen Gefährten übte (Act. 16, 19), dann dadurch, daß sie es als ihre erste Sorge betrachtete, auch ihr ganzes Haus taufen zu lassen, und endlich, weil sie es so vortrefflich verstanden hatte, d e n G e i s t d e r L i e b e, d e r m i t d e r T a u f e i n i h r H a u s e i n z o g, n a c h u n d n a c h z u m G e m e i n g u t d e r g a n z e n G e m e i n d e z u m a c h e n. Man kann sagen, die treue Anhänglichkeit an die Person des Apostels und der dankbare

1) Dio Cassius LX, 6 ed. Hamburgi 1750. *Τοὺς δὲ Ἰουδαίους πλεονάσαντες αὖθις ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ νόμῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.*

Opfersinn, in dem sich Philippi vor allen anderen Gemeinden auszeichnete, war das geistige Erbe, das die edle Lydia der Gemeinde hinterließ und das in der Folge so überreiche Zinsen trug. Wenn Paulus von der Philippergemeinde als von seiner „Freude und seiner Krone“ (Phil. 4, 1) schreibt, so ist das gewiß das höchste Lob, das sich eine Gemeinde verdienen konnte.

So ging über dem gastlichen Hause der Purpurhändlerin ein Licht auf, das zum hellen Tage anwuchs, ehe ein Dezennium verstrich. Freilich sollte diesem Lichte auch der Schatten nicht fehlen. Kaum hatte es mit seinen ersten Strahlen den Boden von Philippi befruchtet, so vermischte sich mit der jungen Frucht auch schon das Blut der treuen Christusbekenner. Phil. 1, 29—30 läßt darüber keinen Zweifel. Allen voran aber ging im Kampfe Paulus mit seinem Gefährten Silas. Die Apostelgeschichte berichtet im sechzehnten Kapitel V. 16 ff. darüber Folgendes:

Eines Tages, als Paulus mit seinen Genossen zum jüdischen Bethaus gingen, begegnete ihnen ein Mädchen, das einen „pythischen Geist“ hatte. Kaum hatte das Mädchen sie gesehen, da rief es aus: „diese Männer sind Diener des höchsten Gottes, die euch den Weg des Heiles verkündigen“. Dies that es mehrere Tage nach einander, so oft es des Apostels und seiner Gefährten ansichtig wurde.

Da nach der Darstellung der Apostelgeschichte dieser „pythische Geist“ ein Dämon war, so müssen wir auch das Bekenntnis des Mädchens auf dämonischen Einfluß zurückführen. Der Dämon handelte dabei höchst egoistisch, er wollte sich den Besitz seines Opfers sichern und glaubte diesen Zweck am besten dadurch zu erreichen, daß er dem Apostel zu Gefallen redete. Paulus durchschaute die List

und trieb den Dämon aus. Das Mädchen war geheilt, aber für Paulus kamen bittere Stunden. Die „Herren“ des Mädchens, wahrscheinlich Priester [1]), sahen sich um all ihren Gewinn gebracht, denn das Mädchen konnte wahrsagen und verdiente dadurch seinen „Herren“ schweres Geld.

Dieses Wahrsagen (μαντεύεσθαι Act. 16, 16) ist entweder so zu verstehen, daß die dämonische Macht in der Besessenen einen Zustand des Hellsehens erzeugte oder daß ihr Zustand dem des Königs Saul glich, von dem die Schrift 1. Sam. 18, 10 sagt, daß der böse Geist ihn überfallen habe, so daß er „weissagte“ (וַיִּתְנַבֵּא) oder wie man besser übersetzt, so daß er „raste“ d. h. nach Art eines Rasenden oder Ekstatischen Äußerungen von sich gab. Nach der letzeren Auffassung hätten wir an dem Mädchen ein Gegenstück zu der delphischen Pythia, wie denn schon der Name des Dämon πύθων eine solche Vergleichung nahe legt. Auch ist bekannt, daß die delphische Pythia gleichfalls ihren Priestern ungeheure Summen eintrug. Dies läßt schließen, daß in Philippi dasselbe betrügerische Spiel getrieben wurde wie in Delphi. Man formulierte dort die ekstatischen Aussprüche der Pythia, die an sich nur unzusammenhängende Worte waren, zu Orakelsprüchen und verkaufte sie dann an die, welche vom Orakel etwas erfahren wollten.

1) Es scheint, daß das Mädchen eine sog. Hierodule d. h. eine Tempelsklavin war, wie es deren an fast jeder bedeutenden Kultusstätte gab. Manchmal stieg ihre Zahl auf mehrere Tausend (vgl. Strabo XII, 2, 5 p. 537). Das Institut der Hierodulie kam zuerst in Kleinasien auf und blühte besonders in Kappadocien und Phrygien, wurde dann auch beim berühmten Tempel der Artemis in Ephesus eingeführt und hatte sich von dort aus auch über andere griechische Städte verbreitet.

Nicht anders werden es die „Herren" des besessenen Mädchens in Philippi getrieben haben. Jedenfalls ging es auch hier nicht ohne Betrug ab.

Da nun das geheilte und wie man annehmen darf, auch bekehrte Mädchen sich zu weiteren Diensten nicht mehr gebrauchen ließ, so war das gute Geschäft (*πολλὴ ἐργασία*) zu Ende und die Folge war, daß sich der ganze fanatische Zorn einer unersättlichen Priesterschaft, die sich so jählings um den besten Gewinn gebracht sah, gegen Paulus wandte und die Art und Weise, wie es geschah, war ebenso gewaltthätig wie raffiniert. Paulus wurde plötzlich auf dem Wege aufgegriffen, vor das Stadtgericht geschleppt und dort unter die Anklage gestellt, daß er ein jüdischer Agitator sei (Act. 16, 20—21). Die gleiche Anschuldigung traf auch Silas, der mit Paulus verhaftet und gleichfalls dem Gerichte übergeben worden war.

Lukas war im Augenblicke der Verhaftung entweder nicht an der Seite des Apostels oder es hatte ihn irgend ein glücklicher Umstand den Blicken der Verfolger entzogen.

Eine Verhaftung durch Privatpersonen war aber nach römischem Gesetze strafbar, ja wurde einem Attentate gleichgeachtet, ausgenommen den Fall, daß einer auf einer That betroffen wurde, welche das Gemeinwohl schädigte. Aufwiegler durfte jederman festnehmen [1]). Mit dieser Ausnahms-Bestimmung deckten die

---

1) Geib, Geschichte des römischen Kriminalprozesses. Leipzig 1842 S. 287: „Bloß in Beziehung auf solche Verbrechen, wodurch der Staat selbst in Gefahr gebracht wurde, aber auch hier nur hinsichtlich der niedersten Klasse von Personen hielt man eine Verhaftung für gerechtfertigt".

Ankläger ihr ungesetzliches Verfahren, indem sie Paulus und Silas gerade wegen Aufwiegelei denunzierten; zugleich rührten sie den alten Judenhaß der Einwohnerschaft auf, indem sie die beiden Angeklagten wegen antirömischer Gesinnung verdächtigten. Das genügte zur ersten Befriedigung ihrer Rache, das weitere besorgten die Richter. Diese, die Schrift nennt sie *στρατηγοί*, es waren die duoviri, die obersten Municipialbeamte römischer Koloniestädte, bekümmerten sich nicht im geringsten um die Schuldfrage, sondern verfügten die sofortige Bestrafung der Angeklagten.

Dabei entblödeten sie sich nicht, über sie gerade jene Strafen zu verhängen, die man sonst nur bei gemeinen Verbrechern und bei Sklaven anzuwenden pflegte. Zuerst nämlich ließ man man sie wundhauen (Act. 16, 22. vgl. Act. 16, 33), dann warf man sie ins Gefängnis. Beide Strafen enthielten eine grobe Rechtsverletzung.

Die Geißelung war eine strengere Leibesstrafe, eine solche konnte nur der Statthalter (Prokonsul, Prokonsul, Proprätor), nicht aber irgend ein Municipalbeamter verhängen [1]) und selbst der Statthalter hatte sie in der Regel nur bei Unfreien in Anwendung zu bringen.

Ebenso ungerecht war die Gefängnisstrafe.

Nach der Schilderung der Apostelgeschichte 16, 24 wurden Paulus und Silas der sog. custodia publica (*φυλακή*) übergeben. Dies war die schwerste Art der Gefangenschaft. Die Verurteilten wurden in einem finsteren Kerker verwahrt und waren an Händen und Füßen gefesselt; letztere wurden nicht selten in einen Holzblock

1) Geib a. a. O. S. 465. 481.

eingezwängt, wie das mit Paulus und Silas geschah. Auch diese Strafe kam nur bei wirklichen Verbrechern in Anwendung.

Endlich war es wider alles Recht und Herkommen, daß man eine Strafe ausführte ohne vorausgegangenes Verhör. Niemals durfte man eine Leibesstrafe verhängen, ehe die Schuldfrage festgestellt war. Wohl gestattete das Gesetz die Freisprechung da, wo man bei der Untersuchung über das »non liquet« nicht hinauskam, in keinem Falle jedoch gestattete es eine Verurteilung auf Gerathewohl, ohne Untersuchung [1]).

Somit wurden die gesetzlichen Schranken in mehrfacher Hinsicht gewaltsam durchbrochen. Durften sich das die beiden Männer gefallen lassen? Anfangs schwiegen sie, weil es die Umstände so rätlich erscheinen ließen, als aber die Stadtrichter, trotzdem sie ihrer Schuld sich bewußt wurden, statt den so ungerecht Verurteilten Genugthuung zu geben, zur alten Schuld noch eine neue, die der Heuchelei fügen wollten, indem sie sich als die Großmütigen ausspielten und den Gefangenen die heimliche Entlassung anboten, da sah sich Paulus veranlaßt, gegen eine derartige Mißachtung aller Rechtsformen entschieden Stellung zu nehmen, nicht in seinem Interesse, sondern in dem der jungen und schwachen

1) Cicero or. in Verr. I, 9: causa cognita multi possunt absolvi, incognita quidem nemo condemnari potest. Eine Ausnahme wurde auch hier nur in dem dringendsten Falle gestattet, dann nämlich, wenn es sich um Unterdrückung einer Staatsgefahr handelte. „Wirkliche Empörer wurden von jeher als außer dem Gesetze stehend betrachtet, und selbst die exceptionellsten Maßregeln galten gegen sie immer als recht- und pflichtmäßig". Geib a. a. O. S. 276.

Gemeinde, der er den Schutz der Gesetze sichern wollte. Nur in dieser Absicht handelte er; was er also that, war sein gutes Recht. Er protestierte gegen die ihm und seinem Genossen wiederfahrenen Unbilden und zwar unter Berufung auf sein römisches Bürgerrecht. „Sie haben uns ohne Urteil öffentlich peitschen lassen, die wir römische Bürger sind, und haben uns ins Gefängnis geworfen, und nun weisen sie uns heimlich hinaus? Nein, sondern sie mögen selbst kommen und uns hinausführen (Act. 16, 37). Die Wirkung dieses Protestes war eine außerordentliche. Die Stadtrichter erschracken vor den Folgen ihrer Unthat. Sie sahen sich vor die bittere Alternative gestellt, entweder die ganze Strenge der Gesetze über sich ergehen zu lassen [1]) oder das geschehene Unrecht öffentlich wieder gut zu machen. Die Klugheit riet ihnen das letztere.

Man hat nun den Bericht der Apostelgeschichte angezweifelt und gemeint, so wie Paulus hier geschildert werde, habe er nicht handeln können. Er konnte nicht, sagt man, erst eine Züchtigung wider Recht über sich ergehen lassen, um dann eine um so größere Genugthuung daraus zu ziehen [2]). Aber die „größere Genugthuung" ist doch eigentlich eingetragen. Sehen wir uns Act. 16, 37 näher an, so ergiebt sich daraus keineswegs,

1) Wie besorgt der populus Romanus um die Ehre seiner Bürger war und wie streng er jeden Angriff auf dieselbe beurteilte, ergibt sich aus Cicero or. in Verr. V. 66: Facinus est vinciri civem Romanum, scelus verberari, prope parricidium necari.

2) Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 1886 S. 249.

daß es dem Apostel bei seiner Berufung auf das römische Bürgerrecht um persönliche Befriedigung zu thun war oder darum, sich selbst für die erlittene Unbill zu entschädigen. Er wollte nur, daß, was öffentlich verbrochen wurde, auch öffentlich gut gemacht werde. Es sollten die Richter ihr Unrecht nicht bloß einsehen, sondern auch sühnen. Diese Absicht war gewiß korrekt. Konnte es doch nur zur Stärkung des so tief geschädigten Rechtsgefühles beitragen, wenn die Beleidiger das, was sie in amtlicher Eigenschaft den Beleidigten entzogen hatten, die Freiheit, auch wieder amtlich, wenn auch um den Preis persönlicher Demütigung, restituierten. Dabei verfuhr der Apostel mit möglichster Schonung. Er hätte die Richter vor das Forum des römischen Tribunals bringen können, wobei denselben das schlimmste bevorgestanden wäre. Infamierung, Verbannung, Sklavendienst u. dgl. waren die Strafen, womit das Gesetz Mißhandlungen römischer Bürger zu ahnden pflegte. Paulus gieng nicht soweit, weil er sich nicht rächen wollte. Er that nur, was zum Schutze des evangelischen Werkes unbedingt notwendig war. Dem Apostel lag alles daran, den Verdacht eines Aufwieglers und Volksverführers von sich abzuwälzen, damit nicht etwa die Gemeinde unter diesem Verdachte fernerhin zu leiden hätte.

Um sich aber von diesem Verdachte ganz zu reinigen, gab es kein besseres Mittel als wenn die Richter selbst öffentlich und amtlich seine Unschuld bezeugten.

Somit war sein Verhalten durch die Rücksicht auf seine Stellung geradezu geboten.

Fragt man aber, warum der Apostel mit seiner

Einsprache so lange gewartet, warum er erst nach erlittener Strafe sich als civis Romanus zu erkennen gegeben habe, so muß geantwortet werden: dies that er, weil er nicht anders konnte.

Die Verhaftung geschah so plötzlich und unvermutet, daß Paulus und Silas gar nicht wissen konnten, zu welchem Zwecke sie erfolgte. Auch hatte sich nach Act. 16, 22 sofort ein Kreis lärmender Zuschauer um sie gebildet, die an der Festnahme der vermeintlichen Juden ihre helle Freude hatten, so daß die so plötzlich Überfallenen weiteren Gewaltthätigkeiten nur durch Schweigen vorbeugen konnten. Erst als sie vor den Richtern standen und die Anklagen vernahmen, wußten sie, woran sie seien und jetzt würden sie sich gewiß auch verantwortet haben, — wenn man ihnen Zeit dazu gelassen hätte. Aber das war eben die schreiende Ungerechtigkeit, die man gegen sie begieng, daß man nicht einmal ein Verhör mit ihnen anstellte, geschweige eine regelrechte Verhandlung vornahm, sondern sofort zur Verurteilung schritt, indem man sie alsogleich den Liktoren zur Geißelung übergab, denen gegenüber jeder Protest ebenso bedeutungs- wie wirkungslos geblieben wäre. Somit blieb den beiden Männern nach allen Regeln der Klugheit nichts anderes übrig, als sich vorläufig in das Unvermeidliche zu fügen. Und daß sie damit das Beste getroffen, zeigte schon der nächste Tag. Ihre Freisetzung und die Art und Weise, wie sie vor sich gieng, war für die Sache Christi offenbar ein größerer Gewinn, als wenn sie den unmittelbaren Folgen der schweren Anklage durch irgend einen Umstand entgangen wären.

Noch ein Punkt könnte Bedenken erregen, nämlich der, daß Paulus, als er sich und seinen Gefährten als römische Bürger angab, sofort Glauben fand.

Auch dieses Bedenken wiegt nicht schwer, wenn man weiß, wie eifersüchtig der Römer über sein Bürgerrecht wachte. Jeder Mißbrauch desselben ward mit den strengsten Strafen belegt. Unbefugte Führung des Titels »civis Romanus« oder unberechtigte Berufung auf die Civität galt als crimen capitis. Ebenerst hatte Kaiser Claudius ein Gesetz in diesem Sinne erlassen [1]). Nur die kühnste Verwegenheit mochte sich daher an einem solchen Gesetze vergehen. Da aber ein so tolles Wagnis bei Niemanden vorausgesetzt wurde, so kam es, daß eine Berufung auf das römische Bürgerrecht immer unbedingten Glauben fand. Wir ersehen das auch aus einem anderen Vorfalle im Leben des Apostels, von dem die Apostelgeschichte im 22. Kap. Erwähnung thut.

Als nämlich einige Jahre später in Jerusalem der römische Oberst Lysias durch Folter vom Apostel ein Geständnis der Vergehen herausbringen wollte, welche die Juden ihm zur Last gelegt hatten, da kam Paulus der ihm vermeinten Peinigung zuvor mit der einfachen Frage: „Dürft ihr einen römischen Bürger und einen nicht verurteilten geißeln? (Act. 22, 23.) Auf diese Frage des Apostels wurde der Hauptmann, unter dessen Aufsicht die Folter vor sich gehen sollte, so betroffen, daß er sofort zum Oberst eilte und ihn interpellierte: „Was willst du thun? der Mensch

1) Sueton, Claudius c. 25.

ist ja ein Römer" (V. 26). Und der Oberst nahm diese Mitteilung so ernst, daß er sogleich zu Paulus gieng, um aus seinem Munde die Bestätigung zu vernehmen, und als Paulus bestimmt mit Ja antwortete, da zeigte sich der Oberst allerdings überrascht, weil er dem unansehnlichen Manne eine so hohe bürgerliche Stellung nicht zugetraut hatte, aber es kam ihm nicht im entferntesten in den Sinn, seiner Erklärung zu mißtrauen.

Somit sind die erhobenen Bedenken durchaus nicht der Art, daß man daraus Anlaß nehmen könnte, den Bericht der Apostelgeschichte über die geschilderten Vorgänge in Zweifel zu ziehen.

Gleiches gilt gegenüber der Erzählung von den Vorkommnissen im Kerker und dem, was sich daran schloß (Act. 16, 25—34).

Das Erdbeben, das plötzliche Oeffnen der Thüren und Sprengen der Fesseln sind Dinge, die als wunderbare Vorgänge ihre Erklärung finden und jedenfalls nichts Widersinniges aussagen und was von der Bekehrung des Kerkermeisters erzählt wird, ist für die ruhige Betrachtung unmittelbar verständlich. Anfangs starr vor Schrecken und mit der Verzweiflung ringend, da er nicht anders dachte, als die Gefangenen seien entflohen, war er aufs tiefste bewegt, als er die Worte vernahm: „Thue dir kein Leid, wir sind alle da" (V. 28). Sofort war es ihm klar, mit wem er es zu thun habe, nämlich mit Männern, die nicht des Schutzes der Menschen bedürfen; sonst wären sie bei Nacht entflohen. Dieser Gedanke überwältigte ihn, es regte sich in ihm das Vertrauen zu einer Religion, die so ganz auf sich selbst stand, und allmählich, befruchtet von der Gnade und

Lehre, wurde das Vertrauen zum **Glauben**. Der Kerkermeister ließ sich taufen und mit ihm sein Haus und so ward zum ersten Glied ein zweites gefügt. Die evangelische Pflanzung begann sich über den Rahmen einer Hausgemeinde zu erweitern. Bald sprach man von einer philippischen **Gemeinde**. Wir lernen aus dem Philipperbriefe eine Reihe von Namen kennen, die sich auf eine größere Anzahl von Familien verteilen.

Diese Gemeinde nun besaß das Herz des Apostels, wie keine andere. Er freut sich, so oft er sich ihrer erinnert und diese Erinnerung ist eine ungetrübte, darum vertraut er, daß das gute Werk, das er bei ihr begonnen, seine Zukunft haben werde (Phil. 1, 3 ff.).

Solche Zeugnisse haben sonst guten Kredit, gleichwohl ließen und lassen sich Stimmen im gegenseitigen Sinne vernehmen. Schon **Theodoret**[1]) sagte den Philippern geistigen Hochmuth nach, neuere Erklärer wissen noch eine Reihe anderer Mängel an ihnen auszusetzen und das Material zu diesen Ausstellungen mußte der Philipperbrief liefern. Wir stellen diese Anklagen im Nachstehenden kurz zusammen.

1) Nach Phil. 1, 6 und 2, 2 habe es der Gemeinde an der „vollen Einheit des religiösen Bewußtseins“ gefehlt[2]).

2) Nach Phil. 1, 9—10 sei ihrer Liebe „die klare Erkenntnis und jegliches Gefühl behufs richtiger Beur-

---

1) *Εἰδέναι μέντοι χρή, ὡς οὐχ ἁπλῶς ταῦτα* (sc. Phil. 1, 27) *γέγραφεν, ἀλλὰ μαθὼν ὡς τῆς ἀρετῆς τὸ μέγεθος ὄγκον τισὶ φρονήματος ἐνειργάσατο. Οὗ δὴ χάριν τὴν περὶ ὁμονοίας αὐτοῖς καὶ συμφωνίας προσήγαγε συμβουλήν.* Opp. Theodoret. t. III pag. 568 Migne.

2) **Holsten** in Jahrbb. für prot. Theologie 1875 S. 431.

Schmidt, P. W. Neutestamentliche Hyperkritik. Berlin 1880 S. 51.

teilung von Wahrem und Irrigem, Gutem und Bösem" und ebenso „der unter den Gemeindegliedern waltenden Unterschiede" abgegangen [1]).

3) Phil. 2, 14 lese sich gleichfalls wie ein Tadel, man denke an die „jüdische Erbsünde des Murrens und Raisonnierens wider die wunderbarlichen Wege Gottes" [2]).

Und endlich 4) enthalte Phil. 1, 27—2, 16 und 3, 15 eine Reihe von Anspielungen auf sittlichen Dünkel und Eitelkeit und Überhebung [3]). Auch Lightfoot giebt diesen Abschnitten eine polemische Beziehung. Nicht als ob der Apostel direkt tadle, aber dennoch sei es ihm mit seiner Aufforderung zur Einheit, zur Gesinnungsgemeinschaft um Unterdrückung von Streit- und Parteisucht zu thun gewesen. Das ist wenigstens der Sinn von Lightfoot's Auseinandersetzung [4]).

Alle diese Vorwürfe sind gesucht, wie sich das aus den angezogenen Stellen, so bald man sie auf Wortlaut, Zusammenhang und ihre Parallelen prüft, von selbst ergiebt.

Was zunächst Phil. 1, 6 betrifft: „Vertrauend, daß der, welcher in euch ein gutes Werk angefangen, es auch vollenden wird bis zum

---

1) Holsten a. a. O. Schmidt a. a. O. S. 39.

2) Holsten a. a. O. S. 455 Note 1. Schmidt a. a. O. S. 64.

3) Schinz, Die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich 1833 S. 50 f. Meyer-Franke, Kommentar über den Philipperbrief. Göttingen 1886 S. 196. H. v. Soden, Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper Freiburg i. B. 1889 S. 29 f. 38.

4) Lightfoot, S. Paul's epistle to the Philippians. London 1885 p. 67: »St. Paul steps forward to check the growing tendency (sc. of strife). This he does with characteristic delicacy, striking not less surely because he strikes for the most part indirectly etc.«

Tage Christi Jesu" — so ist es eine absonderliche Auslegungsweise, diese Worte im Sinne eines Tadels wegen mangelhafter Einheit des Glaubens zu nehmen. Eben hatte der Apostel an den Philippern die „Gemeinschaft für das Evangelium" (*κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*) d. h. ihr einmütiges Zusammengehen und Zusammenstehen[1]) für die evangelische Sache gerühmt und nun fügt er die zuversichtliche Hoffnung bei, Gott werde das bei ihnen angefangene Werk auch seiner Vollendung zuführen. Das ist eine so selbstverständliche Folgerung, daß es sich schwer begreifen läßt, wie man die Worte des Apostels auf einen Vorwurf deuten kann. Man denke sich nur in die Stimmung des Apostels! Er lebt wie er in den ersten Zeilen seines Briefes versichert, in beständiger freudiger Erinnerung an die Philipper und diese Erinnerung läßt in seiner Brust das Gebet nie verstummen. Was kann nun dieses Gebet anderes bezwecken, als daß die Zukunft der Gemeinde in einer ihrer Vergangenheit, ihrer ersten schönen Anfängen

---

1) Cornelius a Lap. und Estius deuten *κοινωνία* im Sinne der materiellen Unterstützung, welche die Philipper dem Apostel zukommen ließen, allein diese aktive Bedeutung hat *κοινωνία* im N. T. nirgends, auch nicht Röm. 15, 26, wo das Wort nur Teilnahme, allerdings eine vor allem im Wohlthun sich erweisende Teilnahme heißt.

Der hl. Chrysostomus und Theophylakt denken bei *κοινωνία* an die Gemeinschaft der Philipper mit dem Apostel, aber in diesem Falle stünde entweder noch *μετ' ἐμοῦ* dabei oder *ὑμῶν* hätte die Bedeutung eines Obj.=Gen., was sprachwidrig wäre, da bei *κοινωνία* das Objekt im Dativ steht oder mit einer Präposition verbunden wird. Dagegen spricht nicht 1. Kor. 1, 9; 2. Kor. 13, 13 und Phil. 2, 1, da hier die Genitive als Subjekts-Genitive einen ganz guten Sinn geben.

würdigen Weise sich weitergestalten möge? Man thut darum dem Herzen des Apostels entschieden Unrecht, wenn man seinen Worten einen anderen, einen ungünstigen Sinn unterlegt. —

Dieselbe Sinnentstellung begegnet uns bei der obigen Deutung von Phil. 1, 9—10. Der Apostel schreibt: „Und dies ist's um was ich bete, daß eure Liebe noch mehr und mehr reich werde in Erkenntnis und jeglicher Einsicht (αἰσθήσει), um zu prüfen das Bessere, damit ihr rein seid und ohne Anstoß auf den Tag Christi". Um was hier der Apostel betet, ist offenbar nur die nähere Angabe des in V. 6 vorausgeschickten allgemeinen Gebetes. Dem Apostel Paulus ist die Mahnung zum beständigen sittlichen und geistigen Fortschreiten so geläufig, daß wir ihr wiederholt auch in anderen Briefen begegnen wo zum vorhinein die Vermutung eines Vorwurfes ausgeschlossen bleibt z. B. Röm. 7, 4—5; 12, 2; 15, 13; Eph. 1, 17; Kol. 1, 9; 1. Theſſ. 4, 1. 10—11; 2. Theſſ. 1, 3. 11. Man muß also annehmen, daß es dem Apostel auch hier nur um eine Mahnung und nicht um eine Warnung oder Verwarnung zu thun sei, da für eine speziellere Beziehung auf etwa vorliegende Mängel der Brief selbst keinerlei Anhaltspunkte bietet.

Ganz dasselbe muß mit Bezug auf die Deutung von Phil. 2, 14 gesagt werden. Es ist eine Willkür, wenn man behauptet, der Zuruf: „Thuet alles ohne Murren und Zaudern" gelte der „jüdischen Erbsünde des Murrens und Raisonnierens wider die wunderbarlichen Wege Gottes" denn es läßt sich durchaus nicht nachweisen, daß die Angeredeten ehemalige Juden waren.

Endlich, was soll es heißen, wenn in ein und demselben Athem den Philippern „sittlicher Hochmut, Eifersucht, liebloses und selbstsüchtiges Betragen" vorgeworfen wird und zugleich an ihnen gerühmt wird, daß „sie alle sich nur guter und löblicher Handlungen und Bestrebungen im Dienste des Herrn und seines Evangeliums bewußt seien" [1])? Entweder ist das eine oder das andere wahr, niemals aber beides zugleich, und man sollte dem Apostel doch so viel psychologischen Takt zutrauen, daß er solche Gegensätze nicht mit ein und denselben Persönlichkeiten zusammenbringen konnte.

Man sage nicht, die gerügten Untugenden bezögen sich nicht auf alle, sondern nur auf einzelne Philipper, denn bei dieser Annahme bliebe es geradezu unerklärlich, warum der Apostel um dieser einzelnen willen die ganze Gemeinde in schiefes Licht stellte, denn die aus dem Briefe gelesenen Ausstellungen lauten ja ganz allgemein. Um so unerklärlicher bliebe dies, als Paulus im vierten Kapitel zwei Frauen, für die er Befürchtungen hegt, namentlich aufführt, was doch deutlich beweist, daß diese Frauen im Unterschiede von allen übrigen Gemeindegliedern den Erwartungen und Wünschen des Apostels nicht ganz entsprochen hatten. Warum sollte die ganze Gemeinde büßen müssen, was diese zwei Frauen gefehlt hatten oder umgekehrt, wenn dieselbe Untugend der Zwietracht auch bei Anderen hervortrat, warum sollten gerade sie sich als Exponenten haben hergeben müssen? In jeder Weise wäre die Handlungsweise des Apostels bei solchem Sachverhalte eine unkorrekte, wenn nicht parteiisch einseitige gewesen. Das Vorgehen des

1) Schinz a. a. O. S. 51.

Apostels verliert nur dann jeden Schein von Härte, wenn die beiden Frauen mit ihrem Zwiste allein standen, aber wegen ihres Ansehens, das sie bisher in der Gemeinde genossen hatten, allen Grund zur Furcht gaben, es möchte ihre Zwietracht von üblen Folgen für den Gemeindefrieden überhaupt sein, so daß der Apostel mit seiner Verwarnung nichts anderes bezweckte, als die bisher in ungestörter Eintracht lebenden Gemeindeglieder auch künftig darin zu erhalten.

Dieselbe Absicht lag auch den Phil. 1, 27 und 2, 2 vorausgeschickten Mahnungen zur Eintracht zu Grunde.

Wir haben indes für unsere Ansicht, daß alle die nachteiligen Aussagen über die Gemeinde Philippi unbegründet seien, auch positive Beweise.

Dafür nämlich, daß die Philippergemeinde im großen und ganzen sich vortrefflich bewährt hatte, lassen sich aus dem Briefe so viele und so starke Beweismomente anführen, daß alle Gegengründe sich als luftige Hypothesen darstellen.

Vor allem beachte man den überaus herzlichen, freudig gehobenen Ton, den der Brief anschlägt, so oft er sich an die Leser direkt wendet. Die Gemeinde als solche d. h. in allen ihren Gliedern ist dem Apostel so teuer, daß er nur mit Gefühlen freudigen Dankes für sie betet (1, 3. 7). Nach allen geht die Sehnsucht seines Herzens (1, 8), alle trägt er im liebenden Herzen. Das so häufige *πάντες* (1, 4. 7. 8. 25; 2, 17. 26) ist gewiß nicht ohne Absicht gebraucht und welch' anderen Sinn könnte es haben, als daß alle Christen zu Philippi seine Liebe in besonderer Weise verdienen.

Der Apostel verhehlt uns auch nicht, was der Grund dieser seiner besonderen Zuneigung sei. Treu hatten die Philipper das von ihm überkommene Evangelium Christi bis zur Stunde (ἄχρι τοῦ νῦν) bewahrt 1, 5 und diese Treue hatte auch schon die Feuerprobe bestanden, hatte sich in denselben Kämpfen bewährt, mit denen er selbst zu ringen hatte (1, 28—30). Ihr Leiden und sein Leiden erscheint ihm darum als gemeinsamer Opferdienst (2, 17), was sein Herz mit so viel Freude und Wonne erfüllt, daß es ihm ein Bedürfnis ist, die Leser in eine förmliche Jubelstimmung zu versetzen: ich freue mich und freue mich mit euch; freuet euch und freuet euch mit mir! Freuet euch allezeit, nochmals sage ich euch: freuet euch! (Phil. 2, 17—18; 4, 4). Man lese diese Worte zweimal und dann sage man uns, ob ein Mann der so schreibt, seine Worte nicht aus Gefühlen vollster Zufriedenheit schöpft?

Ferner wenn irgend eine Gemeinde, so verdiente Philippi das Lob, daß sie jederzeit bemüht war, den Wünschen des Apostels nicht nur nach-, sondern sogar zuvorzukommen, wie wir das aus Phil. 4, 15—17 ersehen. Als Paulus in Thessalonich weilte, wo ihn die weit besser situierten Christen jeden Mangels, wie man annehmen konnte, überhoben, da waren die gutherzigen Philipper trotzdem in Sorge um ihn und schickten ihm ein und das andere Mal Liebesgaben. Ja selbst das 720 römische Meilen (= 144 deutsche Meilen!) entfernte Rom war ihnen zu diesem Zwecke nicht zu weit. Dieser rührende Zug von Teilnahme kam dem Ap. so unerwartet, daß er Gott und den Philippern in der Freude seines Her-

zens dafür dankte und versicherte, er habe jetzt mehr als genug, ja in Überfülle (*πεπλήρωμαι δεξάμενος τὰ παρ' ὑμῶν* 4, 18).

Hält man sich nun gegenwärtig, wie die christliche Charitas gerade im Kreise der Philippergemeinde eine so heroische Pflege fand, dann fühlt man die ganze Schwere des Unrechts, das man ihr anthut, wenn man behauptet, die Philipper hätten sich gegenseitig mit scheelen Blicken angesehen (Holsten, Schmidt), seien in Parteien zerklüftet gewesen[1]) hätten sich von Eigenliebe leiten lassen[2]).

Auf Leute solcher Art paßt doch nicht das schwungvolle Lob: „meine Freude und mein Kranz!" (*χαρὰ καὶ στέφανός μου* Phil. 4, 1), mit dem sich Paulus von den Philippern verabschiedet.

Alles in allem die Gemeinde Philippi war ihres Lehrers und Stifters würdig. Sie hat den paulinischen Geist mit vollen Zügen eingesogen und dieser Geist wurde bei ihr zum Fermente einer Glaubenstreue und Liebesübung, die ihr noch 50 Jahre später vom hl. Polykarp den gewiß vielsagenden Ehrentitel „Abbilder der wahren Liebe"[3]) eintrug.

* * *

1) So schon Storr, Interpret. epist. Pauli ad Philippenses (Opusc. acad. ad interpr. libr. sacr. Tubingae 1796 Vol. I), ferner Flatt, Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser u. s. f., herausgegeben von Kling 1829; Eichhorn, Einleitung in das N. T. Bd. III, 1 Leipzig 1812; Bertholdt, Histor. krit. Einleitung in sämtl. kanon. und apokryph. Schriften VI. Teil, Erlangen 1819. Rheinwald, Kommentar über den Brief Pauli an die Philipper. Berlin 1827 u. s. f., endlich Hausrath, Paulus S. 489.

2) Weizsäcker a. a. O. S. 246.

3) Ep. ad Philippenses I, 1—2 (ed. Funk p. 266): *Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως, ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, δεξαμένοις*

Ob die schönen Anfänge der Philippergemeinde sich noch weiter herab kräftig erwiesen, wissen wir nicht, da die Nachrichten über ihre spätere Geschichte äußerst spärlich fließen. Es sind magere Daten, die aber insofern nicht ohne Wert sind, als sie uns wenigstens ein Bild von der äußeren kirchlichen Stellung Philippis geben.

Darnach stand Philippi sicher bis zum 14. Jahrhundert herab im Range einer Metropole.

In der Diatyposis des Kaisers Leo des Philosophen (886—891) ist Philippi als die 39. Metropole (*θρόνος τριακοστὸς ἔννατος*) eingetragen, während sie in der Ekthesis des Kaisers Andronikus Patriologus (1282—1332) die 47. Stelle einnimmt [1]).

Während des lateinischen Kaisertums war Philippi der Sitz eines lateinischen Erzbischofs. Unter den Briefen des Papstes Innocenz III finden sich zwei an den Erzbischof Wilhelm von Philippi. Der eine enthält die Verleihungsurkunde des Palliums, er beginnt mit einem Citate aus dem Philipperbriefe (Phil. 2, 5—7) [2]),

---

τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης, καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς .... καὶ ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει, καὶ καρποφορεῖ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν κ. τ. λ.

1) *Codinus Curopalata*, De Officiis et Officialibus Curiae et Ecclesiae Constantinopolitanae. Ed. Venet. p. p. 326. 339. 345.

2) Epistolae Innocentii III l. XV. ep. 56 ecl. Baluzius Tom. II Parisiis 1632 p. 620: *Willelmo Philippensi Archiepiscopo*, ejusque successoribus canonice substituendis in perpetuum. Si humilitatis exemplum studueris imitari, sacrosanctae Romanae Ecclesiae matri tuae reverentiam et obedientiam impendendo, *sicut Philippenses Apostolus exhortatur*, „*Hoc*“ inquiens „*in vobis sentire quod et in Christo Jesu, qui,*

der andere handelt von Wiedererwerbung unrechtmäßig veräußerter Kirchengüter [1]).

Die weiteren Schicksale der Gemeinde haben sich spurlos verloren. Der Halbmond hat wie an tausend andern Orten auch hier mit allen Überresten christlicher Kultur vollständig aufgeräumt. Nur ein einziges in einem Denkstein eingemeißeltes Kreuz hat sich erhalten [2]) und auch dieses wäre sicher zerstört worden, wenn nicht zufällig auf demselben Steine sich auch das Emblem einer alten thracischen Gottheit befände, das man schonen wollte.

Diese schmerzliche Thatsache, daß das Christentum gerade dort, wo es seine erste glänzende Probe auf europäischem Boden bestanden hatte, um alle seine Erinnerungen gebracht wurde, vermag das christliche Gemüt nur schwer zu verwinden. Es sucht nach einer Erklärung und da liegt es nahe, das tragische Geschick Philippi's als Strafe zu deuten und es hat auch nicht an sol-

---

cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, exinanivit se, formam servi accipiens, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis" — absque dubio exaltaberis apud eum, qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam; *propter quod exaltavit illum Deus, et donavit illi nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum, quia Dominus Jesus est in gloria Dei patris.* Hanc igitur formam doctrinae, quam Apostolus tradidit Philippensibus, tu eorum factus antistes diligenter observa, ne ab obedientiae bono, ad quod nuper Philippensis Ecclesia est reversa, de cetero avertatur etc. Der letzte Satz nimmt Bezug auf das griechische Schisma, das auch Philippi von Rom getrennt hatte.

1) Lib. XV. Ep. 50 l. c. p. 619.

2) Mission Archéologique de Macédoine etc. p. 85.

chen gefehlt, welche das griechische Schisma hiefür verantwortlich machten [1]. Für uns hat dieses Urteil selbstverständlich nur die Bedeutung einer subjektiven Meinung. Der einzig kompetente Richter ist hier der, in dessen Hand alle die geheimnisvollen Fäden von Ursache und Wirkung auf dem Gebiete der Weltgeschichte zusammenlaufen und dessen Auge „an jedem Orte ist" (Spr. 15, 3).

---

1) Am offensten spricht sich in dieser Beziehung Gretser aus: Lector una mecum tot nobilissimarum ecclesiarum interitum deploret; pleraeque enim vel funditus interierunt, vel, si quae supersunt, sub Turcico jugo hodie gemunt. Quibus quae tanti mali causa, nisi schisma et haeresis et a sede Apostolica Romana defectio? Certe enim, quam primum Graeci a Cathedra Petri sese abjunxerunt, quotidie res eorum in deterius labi coepere; donec tandem justissimo Dei judicio in eas calamitates incidere, cum quibus hac etiam aetate conflictantur. Id ita esse libens fatebitur, quisquis a Photio, praecipuo schismatis architecto, historiam Graecorum usque ad eversum eorum imperium revolvere solet. (Prooemium in Orientalium episcopatuum Notitias ap. Codinum, de Officiis et Officialibus etc. p. 287.)

3.

Die Apostolischen Konstitutionen.

II.

Von Prof. Dr. Funk.

Indem ich die Erörterung über die A.K. fortsetze, habe ich zunächst eine weniger dankbare Aufgabe als bisher. Während die früheren Kritiker für ihre abweichenden Ansichten Gründe vorbrachten, die sich prüfen ließen, beschränkt sich Hans Achelis in der Besprechung meiner Schrift in der Theologischen Litteraturzeitung 1892 Nro. 20 im allgemeinen aufs bloße Behaupten, bezw. Verneinen. Unter diesen Umständen ist eine Auseinandersetzung nicht wohl möglich. Auch liegen noch weitere Gründe vor, von einer Erwiderung abzusehen. Achelis hat sich auf dem Gebiete der litterarhistorischen Kritik noch nicht so weit bewährt, um schon für seine bloßen Behauptungen Glauben beanspruchen zu können. Die Untersuchung über die Kanones Hippolyts 1891 ist m. W. die einzige einschlägige Arbeit, und diese Schrift stellt ihm noch keineswegs ein Reifezeugnis aus. Sie zeugt zwar von Talent und Gelehrsamkeit. Aber sie verrät auch erheblichen

Mangel an besonnenem Urteil und Verständnis für das erforderliche kritische Beweisverfahren, und ihr Ergebnis ist gerade verkehrt. Dazu kommt ein weiteres. Achelis steht zu meiner Schrift, soweit sie die Kanones Hippolyts betrifft, in einem rein gegensätzlichen Verhältnis, so daß er sich selbst eben so weit verleugnen muß, als er mir zustimmt, und das ist bei der Zuversicht, die er in seiner Arbeit an den Tag legt, nicht so leicht zu erwarten. Er ist also Parteimann, und ich könnte um so mehr seine Auslassung gegen mich auf sich beruhen lassen. Indessen glaube ich doch mich äußern zu sollen. Nicht alle kennen den Sachverhalt, und aus dem Schweigen könnten leicht falsche Schlüsse gezogen werden.

Indem Achelis eine kurze Analyse meiner Untersuchung über die A.K. giebt, fügt er bei: „Ich sehe darin den Wert dieses Buches, daß hier die in den letzten Jahrzehnten über die A.K. gewonnenen festen Resultate noch einmal in ausführlicher Weise begründet werden. Die große Breite, mit der dies geschieht, ist unnötig, aber verständlich. Denn F. ist es ja gewesen, der sich am längsten gegen alle diese Ergebnisse protestantischer Kritik gesträubt hat. Noch 1880, 1882 und 1884 bestritt er, daß die syrische Didaskalia die Quelle von I—VI sei; erst 1885 hat er die Einheitlichkeit der Interpolation aller 8 Bücher zugegeben, aber auch damals noch die Identität des Interpolators mit Pseudoignatius bestritten." In der Annalyse selbst wird bereits bemerkt, die Identität der Interpolatoren von I—VI und VII, „an sich natürlich, sei längst nachgewiesen und anerkannt." Hiernach sollte man meinen, daß die Untersuchung über die A.K. in ihrem ganzen Umfang schon vor meiner Arbeit

in der Hauptsache vollendet, in einem besonderen Punkt zum mindesten seit einigen Jahrzehnten abgeschlossen war, und demgemäß für mich nichts anderes übrig blieb, als die „Ergebnisse protestantischer Kritik“ anzuerkennen und allenfalls noch weiter zu erhärten. In Wahrheit jedoch verhält sich die Sache folgendermaßen.

1. Um die „längst nachgewiesene und anerkannte“ Identität der Interpolatoren der Didaskalia der Didache zu prüfen, bezw. zu erkennen, dazu haben wir die Mittel erst seit Anfang des Jahres 1884, also noch nicht ein Jahrzehnt.

2. Die fragliche Identität wurde zuerst durch Harnack 1884 verteidigt.

3. Der Beweis Harnacks fiel aber nicht so aus, daß sofort ein „festes Resultat“ gewonnen gewesen wäre. Zahn, wohl der einzige weitere Protestant, der den Punkt bisher selbständig untersuchte, kam zu dem entgegengesetzten Resultat. Wie viel in dieser Beziehung noch zu thun war, kann man sehen, wenn man die kurzen Andeutungen von Harnack, Lehre der zwölf Apostel S. 257—258, mit meiner Ausführung S. 116—132 vergleicht.

4. Daß die Didaskalia die Grundschrift der A.K. ist, wurde früher lediglich behauptet, und die Sache stand auch vormals nicht so, daß man von einer protestantischen Auffassung reden könnte. Dem Protestanten Lagarde, dem später Zahn beistimmte, stand der Protestant W. Bickell gegenüber, und dieser hat zudem seine Ansicht, daß die Didaskalia ein Auszug aus den A.K. sei, nicht bloß behauptet, sondern zugleich zu beweisen versucht. Die Beweisgründe für die Priorität der Didaskalia wur-

den durch mich zuerst herausgestellt. Es ist deshalb grundlos, hier von einem Ergebnis protestantischer Kritik zu reden, und lächerlich, mir ein Sträuben gegen diese Kritik vorzuhalten, da diese ja gar keine Gründe angegeben hatte, deren ich mich eine Zeit lang hätte erwehren können und die ich hätte schließlich anerkennen müssen. Wenn ich meine Ansicht änderte, so geschah es lediglich, wie ich schon in der Qu. Schrift 1885 S. 163 andeutete, infolge Bekanntwerdens mit neuem Textesmaterial.

5. Auf das 8. Buch der A.K. hat sich seit der mit Auffindung der Didache eingetretenen wissenschaftlichen Bewegung die Forschung überhaupt noch nicht erstreckt. Aus einzelnen Sätzen von Harnack ließ sich zwar schließen, wie ich in meiner Schrift selbst bemerkte, daß dieser Gelehrte für das Buch denselben Bearbeiter annehme wie für die vorausgehenden Bücher. Aber damit war die Sache doch sicher noch nicht festgestellt. Dies wird man um so weniger behaupten dürfen, wenn man berücksichtigt, welch starke Versehen in der Schrift Harnacks bei all dem Richtigen sich finden, das sie enthält. Zudem steht auch hier gegen den allenfallsigen Schluß die ausgesprochene Ansicht von Zahn. Hier war also geradezu alles neu zu machen. Mit welchem Grund spricht daher A. von in den letzten Jahrzehnten gewonnenen festen Resultaten und Ergebnissen protestantischer Kritik? Ist ihm sogar auch jetzt noch ein Hauptpunkt zweifelhaft! Während nach meiner Ausführung die Gründe für die Zugehörigkeit der Apostolischen Kanones zu den A.K. wenigstens ebenso stark, wenn nicht noch stärker sind als die für die ursprüngliche Verbindung des 8. Buches (ohne die Kanones) mit den sieben ersten, „scheint ihm in den

Can. Apost. deutlich der Benutzer, nicht der Autor der der A.K. zu reden".

A. zeigt sich hienach über den Stand der Frage sehr ungenau unterrichtet. Die Fehler, die er begeht, wiegen um so schwerer, als er schon aus meiner Schrift eines besseren sich hätte belehren können, da ich bei allen Hauptpunkten angebe, wie weit die Forschung bisher gekommen ist. Man möchte sie daher unbegreiflich finden. Man begreift sie aber, sobald man erwägt, wie A. in seine kurze Besprechung den konfessionellen Gesichtspunkt hereinzieht. Ich sprach in meiner ganzen Schrift nie von Katholiken und Protestanten, außer wo es durch die Sache geboten war.

In der weiteren Darlegung wird anerkannt, daß meine Ansicht über die Zeit der A.K. und die theologische Stellung ihres Verfassers beachtenswert ist. Ich bemerke das mit Genugthuung, weil mir gerade die Feststellung der Zeit des Werkes, wie schon aus dem ersten Satz meines Vorwortes hervorgeht, als die dringendste und wichtigste Aufgabe erschien. Eben deswegen hätte aber dieser Punkt mehr hervorgehoben werden sollen. Auch ist beizufügen, daß ich die Identität von Pseudoklemens und Pseudoignatius nicht, wie man nach A. glauben sollte, davon abhängig mache, daß jener nicht um 360, sondern kurz nach 400 geschrieben habe. Von einer solchen Bedingung ist in meinem Buche nichts zu finden. Ich wies die A.K. ganz unbedingt der Zeit um oder kurz nach 400 zu, und nach Maßgabe der Gründe, welche dafür vorliegen, ist die Aufstellung als durchaus sicher zu betrachten. Der Verweis auf S. 367 meiner Schrift, wo die Ansicht nur als Vermutung vorgetragen sein soll,

ist unbegründet. Wenn A. die Stelle näher ansieht, wird er finden, daß es sich dort um etwas anderes handelt.

Des weiteren wird mein Nachweis als richtig anerkannt, daß Epiphanius nicht die A.K. kennt, wie man in der letzten allgemein annahm, sondern die Didaskalia. Dagegen soll es sich mit dem Opus imperf. in Matth. umgekehrt verhalten. Die Gründe, die hier A. ausnahmsweise angiebt, sind indessen unzureichend. Da das Opus imperf. ein Citat bringt, das auf die A.K. sich nicht zurückführen läßt, wohl aber auf die Didaskalia, so kennt sein Verfasser sicher diese Schrift. Sofern das andere Citat sich auf beide Schriften zurückführen läßt, kann er auch die A.K. gekannt haben. Ist aber so leicht anzunehmen, der Autor werde beide Schriften gekannt und benützt haben, die Hauptgrundschrift und die Überarbeitung mit den Zusätzen? Ich glaube nicht. Sollte es aber so sein, so erleidet meine weitere Beweisführung dadurch keinen Eintrag. Der Apollinarismus der A.K. wird dadurch nicht, wie A. meint, zeitlich in Frage gestellt. Das Opus imperf. ist unbedingt in eine Zeit zu setzen, in welcher die A.K. citiert werden konnten. Gingen Tillemont und Montfaucon auch wohl zu weit, wenn sie die Schrift bis ins 7. Jahrhundert herabrückten, so beweist ihr Verfahren jedenfalls, daß kein entscheidender Grund vorliegt, dieselbe nicht in eine entsprechende Zeit unter die A.K. zu setzen.

Die Hauptdifferenz betrifft das Verhältnis von VIII, 4 ff. zu den verwandten Schriften. Ich kam in dieser Beziehung zu dem gerade entgegengesetzten Ergebnis als A., und ich brachte für meine Auffassung Gründe vor, während er die seinige nicht erhärtete; denn die bloße

Synopsis der Schriften enthält nicht schon, wie er meint, den bezüglichen Beweis, sondern das Beweisverfahren hat auf Grund derselben eigentlich erst zu beginnen. A. konnte demgemäß aus meiner Schrift ersehen, wie das Problem zu behandeln ist, und wenn ihm meine Gründe etwa nicht als stichhaltig erschienen, so hatte er sie zu widerlegen. Die Aufgabe wird aber auch nicht leise in Angriff genommen. Unter diesen Umständen ist einfach auf meine Ausführung zu verweisen. Nur ein paar Punkte sollen hier noch kurz beleuchtet werden.

A. läßt mich die Kanones Hippolyts einfach ins 6—13. Jahrhundert setzen und fügt dieser Angabe ein Ausrufungszeichen bei. Wer meine Darlegung S. 280 unbefangen liest, wird das Entsetzen nicht empfinden, das ihm die Auffassung einflößt. Ich halte für die Schrift auch noch einen Teil des 5. Jahrhunderts offen, obwohl mir dieser frühe Ursprung nicht gerade als wahrscheinlich vorkommt, und ob mein Ansatz richtig ist, das hängt einfach von der Probehaltigkeit meiner Gründe für die Priorität der A.K. ab, die A. nicht einmal zu entkräften versuchte, geschweige denn wirklich entkräftete.

Bei den Constitutiones per Hippolytum soll ich ferner die Frage dadurch von vornherein verwirren, daß ich den Laurentianus und Barberinus, die Zeugen des jetzigen Textes der A.K. seien, mit den Hss. der Const. per Hipp. zusammenreihe. Aber wo sollte ich denn von von den beiden Hss. reden? Dieselben enthalten Auszüge aus den A.K., und sie waren demgemäß da zur Sprache zu bringen, wo von den Auszügen überhaupt gehandelt wurde. Von dem Barberinus bemerkte ich zudem S. 144 ausdrücklich, daß er eine eigene Stellung

einnehme, und warf ihn also nicht etwa mit den andern Hss. in einen Topf. Der Laurentianus dagegen gehört, wenigstens nach der Beschreibung von Pitra, der ihn einfach mit dem Vatikanus 828 zusammenstellt, in die Reihe jener Hss. Daß in ihm der Name Hippolyts fehlt, hat nichts zu bedeuten. Der Inhalt giebt die Entscheidung. Das Verhältnis mag übrigens dieses oder jenes sein: die Hauptsache wird dadurch lediglich nicht berührt. Denn auch die Hss. der Constitutiones per Hippolytum sind Zeugen des jetzigen Textes der A.K., da die Schrift ein Auszug aus diesem Werk ist, und daß es sich so verhält, ist für jeden Einsichtigen durchaus klar. Die Sache war in der letzten Zeit auch fast allgemein anerkannt. Lagarde, der die Schrift zweimal herausgab, sprach sich beidemal in dieser Richtung aus. Es kostete mich daher eine gewisse Überwindung, das Verhältnis S. 145—150 näher zu begründen. Nun zeigt mir A., daß die Erörterung noch mehr angezeigt war, als ich früher annahm. Er erklärt den offenbaren Auszug aufs neue für eine ältere Textesgestalt, und bemerkt mir, ich habe in dieser Beziehung das wichtige Scholion übersehen, das von Pitra Juris eccl. I, 45 f. mitgeteilt werde und das mit Conc. Trull. c. 2 und dem 2. Pfaff'schen Irenäusfragment zusammenzustellen sei. Das Scholion, enthalten in Cod. Coislin. 211, lautet: *Αἱ περὶ χειροτονιῶν τάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐγράφησαν διὰ Ἱππολύτου καὶ τὰ ἐκ τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Ὠριγένους διὰ Παμφίλου τοῦ ἱερομάρτυρος ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου τῶν ἀποστόλων, τουτέστιν ἐκ τῶν συνοδικῶν αὐτῶν κανόνων· ἄδεκτα δὲ* (cod. *ἃ δεκτὰ*) *ἐκεῖνα λέγονται τὰ πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς μυστικὰ Κλήμεντος, νοτευθέντα παρὰ τῶν αἱρετικῶν, ἃ οὐδὲ*

γράφονται εἰς νομοκάνονα. Es beruht allem nach, so weit es die Const. per Hipp. betrifft, einfach auf der Inskription dieses Schriftstückes; es nimmt ferner offenbar auf den Kanon II des Trullanum Bezug, fällt also unter das Jahr 692 herab, und diese Notiz eines unbekannten mittelalterlichen Scholiasten, ein apokrypher Wisch, soll uns bestimmen, zu verleugnen, was sich mit Händen greifen läßt! (Über das fragliche Fragment sprach ich mich schon 1891, 522 aus). Indem Achelis eine solche Zumutung erhebt, setzt er seiner Kritik die Krone auf. Man wird es daher begreiflich finden, wenn ich unbekümmert um die Prognose, die er mir am Schluß seiner Arbeit stellt: wenn ich diese wichtige Stütze, die Const. per Hipp., weiter verkenne, werde auch die angekündigte Ausgabe der A.K. darunter Schaden leiden, ruhig meinen Weg weitergehe. —

Zum Schluß sei noch das Urteil gewürdigt, das R. Sohm, Kirchenrecht I 1892 S. XX, über die Kanones Hippolyts fällt. Derselbe entscheidet sich einerseits gegen Achelis, indem er annimmt, die Schrift gehöre nicht nach Rom, da dort um die Mitte des 3. Jahrhunderts, wie die Briefe Cyprians beweisen, die Martyrer nicht mehr ohne weiteres als Presbyter gegolten haben, sondern den Presbyterat nur durch die Ordination erlangten, und sie falle nicht in die Zeit Hippolyts, da der in ihr erwähnte Subdiakonat in Rom erst nach 236 eingesetzt worden sei. Andererseits aber glaubt er gegen meine Auffassung die Schrift mit Sicherheit noch dem 3. Jahrhundert zuweisen zu können, da eine Bestimmung wie die, daß der Bischof auch von einem Presbyter geweiht werden könne und daß der Martyrer auch ohne die Ordination Presbyter sei, spätestens im 3. Jahr-

hundert möglich gewesen sei. Dagegen ist indessen zu bemerken, daß die Kanones die erste Bestimmung nicht haben. In dem Kanon II über die Bischöfe lesen wir allerdings: Deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris (oder sacerdotibus nach Hanebergs Übersetzung), qui manum capiti eius imponat et oret. Aber das ist nicht mit Sohm zu deuten: es könne ein Bischof, es könne aber auch ein Presbyter zur Handauflegung gewählt werden; wenn Bischöfe anwesend seien, werde selbstverständlich ein Bischof erwählt werden; wenn aber kein Bischof da sei, erwähle man einen Presbyter. Sollte das der Sinn sein, so müßte es notwendig heißen: unus ex episcopis *aut* presbyteris, und daß jene Deutung unberechtigt ist, zeigt überdies der Kanon IV, wo als unterscheidendes Moment zwischen Bischof und Presbyter angeführt wird, daß der letztere nicht ordinieren könne, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur. Der Ausdruck presbyteri im Kanon II ist somit ein bloßer Pleonasmus und synonym mit dem Wort episcopi. Hienach bleibt nur die zweite Bestimmung, und diese kann uns nicht im 3. Jahrhundert festhalten. Sie steht auch in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung und somit in einer Schrift, die in keinem Fall über das 4. Jahrhundert zurückgeht. Die Kanones sind ferner abhängig von dieser Schrift, nicht ihre Grundlage, wie nach meinen Beweisen nicht zu bestreiten ist. In dem Verhältnis der Schriften zu einander liegt überhaupt die Entscheidung der Frage. Sohm hat daher seine Ansicht ganz anders zu begründen. Am besten aber wird es sein, wenn er sie fallen läßt. Denn ein so unbestimmtes Juste-milieu, wie er es darbietet, kann keinen ernstlichen Forscher befriedigen.

4.

Der Danielkommentar Hippolyts.

Von Prof. Dr. Funk.

Von dem Danielkommentar Hippolyts waren bisher nur Fragmente bekannt. Sie stehen in der Ausgabe Lagardes S. 151—187. Jüngst gelang es dem Griechen Dr. B. Georgiades, das ganze vierte Buch ans Licht zu ziehen. Er fand dasselbe in der Bibliothek der theologischen Schule auf der Insel Chalke. Durch den Fund ermutigt, stellte er weitere Nachforschungen an: auf Chalke, in Konstantinopel und auf dem Berg Athos, hernach in den Bibliotheken des Abendlandes; und während die dortigen Untersuchungen zu keinem weiteren Ergebnis führten, entdeckte er hier außer den bereits bekannten Fragmenten einige neue Stücke. Dieselben waren bisher unberücksichtigt geblieben, zum Teil deshalb, weil man sie dem Hippolyt von Theben im 11. Jahrhundert zuschrieb; sie gehören aber, wie der große Fund zeigt, dem älteren Hippolyt an. Der Entdecker glaubt nun, auf Grund des erweiterten Materials eine kritische Rekonstruktion des ganzen Kommentars bewerkstelligen zu können. Einstweilen veröffentlichte er in der Ἐκκλη-

σιαστικὴ Ἀλήθεια 1885/86 das aufgefundene vierte Buch, eine Erklärung von Dan. 7—12. Demselben gingen, wie ihm schon die bisherige Forschung ergab, drei Bücher voraus. Das erste behandelte die Geschichte der Susanna, das zweite den Gesang der drei Männer, das dritte Dan. 1—6.

Die Publikation fand zuerst in Irland und England eine weitere Verwertung. J. H. Kennedy gab einen Teil des Stückes, Anfang, Mitte und Ende, mit Einleitung, Anmerkungen und englischer Übersetzung heraus (Dublin 1888). Lightfoot erörterte dasselbe in seiner neuen Ausgabe der Klemensbriefe (II, 391—394). Durch diese Arbeit wurde dann auch in Deutschland die Aufmerksamkeit auf den Fund hingelenkt. Harnack besprach denselben in der Theol. Litteraturzeitung 1891, 33—38. Bald darauf veranstaltete E. Bratke eine neue Ausgabe des Buches, und er brachte dasselbe ganz und zugleich mit den Noten des ersten Herausgebers zum Abdruck. Die Publikation, welche die Schrift leichter zugänglich macht, führt den Titel: Das neu entdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus (Bonn 1891).

Das Wichtigste des Fundes ist die genaue Bestimmung der Geburt und des Todes Jesu, und darüber soll, um der Bitte eines Lesers der Quartalschrift zu entsprechen, im folgenden kurz berichtet werden. Zugleich aber möge noch ein anderer Punkt, und zwar in erster Linie, ins Auge gefaßt werden.

1. Die Schrift zeigt uns mehr als irgend eine andere, wie sehr die alten Christen unter dem Druck der Verfolgung von dem Gedanken an das Weltende und

die bevorstehende Wiederkunft des Herrn erfüllt waren. Da und dort glaubte man, das Ende werde in der allernächsten Zeit eintreten, und man richtete sich dementsprechend ein. Es werden uns in dieser Beziehung zwei bemerkenswerte Vorfälle erzählt. „In Syrien verführte sich vor nicht gar langer Zeit ein Vorsteher der Kirche, indem er sich ohne Verständnis mit den göttlichen Schriften beschäftigte und der Stimme des Herrn nicht folgte, und er selbst verführte wiederum andere. Der Herr sagt nämlich: ‚Es werden viele falsche Christus und falsche Propheten erstehen und Zeichen und Wunder thun, so daß sie, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführen würden. Wenn dann einer zu euch sagt: Siehe, hier ist Christus oder dort, so glaubet es nicht; siehe, er ist in der Wüste, so gehet nicht hinaus; siehe, in den Gemächern, so gehet nicht hinein‘ (Matth. 24, 23—26). Jener aber verstand das nicht und überredete viele der Brüder, mit Weib und Kind zur Begegnung Christi in die Wüste hinauszugehen. Diese irrten nun in den Bergen und Wüsten, daselbst umherschweifend, und es fehlte wenig, so wären sie von dem Statthalter als Räuber ergriffen und hingerichtet worden, wenn nicht zufällig dessen Frau eine Gläubige gewesen wäre und er von ihr sich hätte bestimmen lassen, die Sache auf sich beruhen zu lassen, damit nicht jener wegen eine Verfolgung entstehe. Wie groß ist doch die Thorheit und Unkenntnis dieser Leute, daß sie Christus in der Wüste suchen, so wie auch zur Zeit des Propheten Elisäus die Söhne der Propheten den Elias, als er hinweggenommen worden war, drei Tage lang in den Bergen suchten. Der Herr hat gesagt: ‚Wie der Blitz ausgeht vom Auf-

gang und leuchtet bis zum Niedergang, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein' (Matth. 24, 27), und er deutete damit klar und bestimmt an, daß er mit der Macht und Herrlichkeit des Vaters vom Himmel erscheinen werde. Diese aber suchten ihn auf den Bergen und in der Wüste. Denn nicht so wird seine zweite Ankunft sein, wie die erste war. Denn damals erschien er nur als armseliger Mensch; jetzt aber erscheint er als Richter der ganzen Welt. Und damals kam er, um den Menschen zu retten; jetzt aber kommt er, um alle Sünder und die, welche gegen ihn frevelten, zu strafen. Das aber sagen wir zur Stärkung der gläubigen Brüder, damit sie dem Ratschluß Gottes nicht vorgreifen, sondern ein jeder erkenne, daß er an dem Tage, an welchem er diese Welt verläßt, bereits gerichtet ist; denn über ihn ist das Ende gekommen. Ähnlich war ein anderer Mann im Pontus, auch ein Vorsteher der Kirche, zwar fromm und demütig; er achtete aber nicht sorgfältig auf die Schriften, sondern glaubte mehr den Gesichten, welche er selbst schaute. Nachdem er nämlich einen und einen zweiten und einen dritten Traum gehabt, fing er an den Brüdern wie ein Prophet vorherzusagen: Dieses weiß ich und dieses wird geschehen. Als ihn aber diese vorhersagen hörten, daß der Tag des Herrn bevorstehe, flehten sie zu dem Herrn mit Klagen und Thränen, Nacht und Tag den kommenden Tag des Gerichtes vor Augen habend. Und er brachte die Brüder in solche Furcht und Angst, daß sie ihre Wohnungen und Äcker wüste liegen ließen und die Mehrzahl ihr Besitztum verkaufte. Er aber sprach zu ihnen: Wenn nicht geschieht, wie ich gesagt habe, so glaubet auch den Schriften nicht

mehr. Da sie nun auf die Erfüllung warteten, nichts aber eintrat, was jener gesagt hatte, wurde er selbst als Lügner zu Schanden, die Schriften aber erschienen als wahr, und die Brüder fanden sich schwer geärgert. Infolge dessen heirateten die Jungfrauen fortan wieder und die Männer schritten zur Bebauung ihres Landes; diejenigen, welche ihre Habe umsonst verkauft hatten, baten später wieder um dieselbe. Das begegnet den ungebildeten und leicht beweglichen Menschen, die nicht genau auf die Schriften achthaben, sondern den menschlichen Überlieferungen und ihren Irrtümern und Träumereien und Mythen und Altweiberworten mehr glauben. Denn auch den Kindern Israels ist Ähnliches begegnet; das Gesetz Gottes achteten sie für nichts und übertraten es, den Überlieferungen der Alten aber unterwarfen sie sich mit Wohlgefallen. Und jetzt wagen einige Ähnliches; indem sie auf eitle Gesichte und Lehren der Dämonen achthaben und am Sabbath und Sonntag oft ein Fasten ansetzen, welches Christus nicht angeordnet hat, verunehren sie das Evangelium des Herrn" (Bratke 15, 9—17, 7).

Hippolyt tritt dem Irrtum lebhaft entgegen. Er hebt namentlich hervor, daß der Greuel der Verwüstung (Mark. 13, 14) zuvor kommen müsse, während jetzt noch das vierte Tier Daniels herrsche oder das Römerreich bestehe (Br. 14, 31). Er bemerkt, daß nach der Schrift (Matth. 24, 14) das Ende nicht eintreten werde, bevor das Evangelium des Herrn zum Zeugnis allen Völkern verkündigt sei (15, 16). Er berechnet die Dauer der Welt nach bekanntem Vorgang auf 6000 Jahre, und da Christus nach seinem Ansatz 5500 geboren wurde, so sind es noch einige Jahrhunderte bis zum Ende (19—20).

Und indem er so von der Zeit der Wiederkunft des Herrn handelt, kommt er zuletzt an der Hand von Dan. 12, 9—13 auf das Reich des Herrn und seine Herrlichkeit zu sprechen. Nach Erklärung des Abschnittes folgen die Worte: „Da nun der Herr seinen Jüngern über das künftige Reich der Heiligen erzählte, wie es so herrlich und wunderbar sei, bemerkte Judas, erstaunt über das Gesagte: Und wer wird dieses sehen? Der Herr aber erwiderte: Das werden die sehen, welche würdig sind" (Br. 44, 15—19). Die Stelle bereitete den bisherigen Erklärern große Schwierigkeiten. Georgiades bemerkt dazu: er wisse nicht, woraus das genommen sei; in den ersten drei Evangelien finde sich nichts derartiges. Harnack verweist auf ein apokryphes Evangelium, mit Fragezeichen auf das Hebräerevangelium, und fügt bei, die Perikope sei sonst nicht bekannt. Bratke führt die Stelle auf Joh. 14, 22—24 zurück, und er glaubt die Zusammenstellung gemäß der dem Hippolyt eigenen freien Benützung für durchaus zulässig halten zu dürfen, zumal der Passus durch das Fehlen der sonst üblichen Anführungsstriche in der Hs. anzeige, daß er nicht als eigentliches Citat verstanden sein wolle. Aber dieses Verfahren ist offenbar unrichtig, wie die Vergleichung der Stellen zeigt, und der Zweifel der anderen Gelehrten läßt sich leicht lösen. Die Perikope ist nicht unbekannt. Sie wird uns durch Irenäus Adv. haer. v. 33, 3—4 als durch Papias und die Presbyter überliefert mitgeteilt. In Anbetracht dieser Überlieferung fand sie auch in die neuen Ausgaben der Apostolischen Väter Aufnahme. Harnack vergaß also, daß er das Stück selbst schon einmal behandelte.

2. Die Stelle über die Geburt und den Tod Christi

war schon früher bekannt. Sie ist erhalten durch eine Hs. der Bibliothek Chigi in Rom und steht bei Lagarde 153, 12—15. In der Hs. von Chalke aber erscheint sie viel umfangreicher. Ebenso in dem Fragment einer Pariser Hs., die jener zur Ergänzung dient, indem sie einige Worte bietet, welche dort fehlen. Ich stelle, indem ich den Text der beiden Hss. zum Abdruck bringe, die neuen Angaben in Klammern. Der Satz lautet: *Ἡ γὰρ πρώτη παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν ἡ ἔνσαρκος, [ἐν ᾗ γεγέννηται] ἐν Βηθλεέμ, ἐγένετο [πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων, ἡμέρᾳ τετράδι], βασιλεύοντος Αὐγούστου [τεσσαρακοστὸν καὶ δεύτερον ἔτος, ἀπὸ δὲ Ἀδὰμ] πεντακισχιλιοστῷ καὶ πεντακοσιοστῷ ἔτει· ἔπαθε δὲ τριακοστῷ τρίτῳ, [πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἀπριλίων, ἡμέρᾳ παρασκευῇ, ὀκτωκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου καίσαρος, ὑπατεύοντος Ῥούφου καὶ Ῥουβελλίωνος]*. Es wird hier also für die Geburt nicht bloß die Zeit des Augustus und das Weltjahr 5500 angegeben, wie dort, sondern auch das Regierungsjahr des Kaisers, der Monatstag und der Wochentag; die Zeit des Todes wird nicht bloß durch die Angabe der Lebenszeit bestimmt, es wird auch das Regierungsjahr des Tiberius, das Konsulatsjahr, der Monatstag und der Wochentag beigefügt. Am bemerkenswertesten ist die Ansetzung der Geburt Christi auf den 25. Dezember. Das Datum erscheint hier mehr als ein Jahrhundert früher, als es sonst anzutreffen ist. Was ist aber von der Stelle zu halten?

Die Herausgeber betrachteten die Stelle als echt. Auch Harnack sprach sich dahin aus, indem er erklärte, der Kommentar scheine von Interpolation frei zu sein. Das Urteil hielt indessen nicht lange an. Bratke kam in kürzester Zeit von seiner anfänglichen Ansicht zurück.

Indem er in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 35 (1892), 129—176 die Stelle einer näheren Prüfung unterzog, gelangte er zu dem Ergebnis, daß der Text der Hs. von Chalke hier interpoliert sei. Der ursprüngliche Text liegt ihm im Chigi-Fragment vor. Ebenso fand Hilgenfeld in seiner Untersuchung (Z. f. w. Th. 35, 257—281) den Text nicht unversehrt. Nur nimmt er nicht eine so weitgehende Veränderung an wie Bratke. Er hält den Chalke-Text im allgemeinen für echt, liest aber bei der Geburt *πρὸ δ' νώνων ἀπριλίων* st. *πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν ἰανουαρίων*, d. h. er setzt das Datum ein, das auf der Statue Hippolyts steht, beim Tod oder der Lebenszeit *τριακοστῷ* statt *τριακοστῷ τρίτῳ* und bei dem Regierungsjahr des Tiberius *ἑκκαιδεκάτῳ* st. *ὀκτωκαιδεκάτῳ* (S. 275). Ferner sprach sich auch Bardenhewer, der Verfasser einer trefflichen Untersuchung über den Danielkommentar Hippolyts, gegen den neuen Text aus (Litt. Rundschau 1891 Nro. 8). Das Urteil ist überhaupt, soweit es sich um den 25. Dezember handelt, bereits fast allenthalben das gleiche. Als Vertreter der anderen Ansicht ist nur Lagarde mit der Schrift: Altes und Neues über das Weihnachtsfest 1891 (Mitteilungen Bd. IV), zu erwähnen. In der That sprechen die gewichtigsten Gründe gegen die Angabe.

Den Hss. von Chalke und Paris steht allerdings Georgius Syncellus zur Seite, welcher in seiner am Anfang des 9. Jahrhunderts verfaßten Chronographie (ed. Bonn. I, 596/97) bei der Berechnung der Geburt Christi auf den 25. Dezember sich auf Hippolyt bezieht. Auf der andern Seite aber wird das Chigi-Fragment durch den Araberbischof Georg bestätigt, der in dem Brief an

den Presbyter Jesus 714 (Übersetzung von Ryssel 1883 S. 43) die Stelle so wiedergiebt, wie sie dort zu lesen ist. Die Wahrscheinlichkeit spricht überdies eher dafür, daß der 25. Dezember, nachdem er der Tag eines christlichen Hauptfestes geworden war, eingetragen, als dafür, daß er ausgelassen wurde. Auch ist schwer anzunehmen, daß der berühmte Kirchenlehrer, wenn er das wichtige Datum bereits gehabt hätte, in der Litteratur der Folgezeit, von Georgius Syncellus abgesehen, nirgends als Zeuge dafür sollte angerufen worden sein, obwohl das Datum, wie Chrysostomus in seiner Weihnachtshomilie zeigt, nicht ohne Anfechtung blieb. In der Ostertafel endlich, welche auf seiner Statue eingegraben ist, setzt Hippolyt die *γένεσις Χριστοῦ* an *πρὸ δ' νωνῶν ἀπρειλλίων*. Er nimmt also hier den 25. Dezember gar nicht als Geburtstag Christi an. Als solcher gilt ihm der 2. April oder, wenn man je das Wort *γένεσις* mit Bratke als Empfängnis deuten wollte, der 2. Januar. Die Angabe der Hs. von Chalke steht also mit der der Ostertafel in Widerspruch, und welche zurückzutreten hat, dürfte kaum fraglich sein. Auch ist jene Angabe nicht etwa durch die Annahme zu retten, daß der Kirchenlehrer in dieser Beziehung seine Ansicht im Laufe der Jahre geändert habe. Dazu liegt kein Grund vor. Die Sache ist im Gegenteil durchaus unwahrscheinlich.

Hienach unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß der 25. Dezember in den Hss. eine spätere Zuthat ist. Wie weit aber die bezügliche Hand etwa noch weiter eingriff, ist weniger leicht zu bestimmen. Ich enthalte mich vorerst eines Urteils. Vielleicht bringt Georgiades in der in Aussicht gestellten Publikation weitere Anhaltspunkte zu einer Entscheidung.

II.

Rezensionen.

1.

Hiob nach Georg Hoffmann, Professor in Kiel. — Kiel, C. F. Häseler. 1891. 106 S. gr. 8.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile, eine Untersuchung über Entstehung des Buches Hiob (S. 1—36) und eine deutsche, von zahlreichen kritischen Anmerkungen begleitete Übertragung des in der Untersuchung rekonstruierten ursprünglichen Buches.

Die Untersuchung statuiert vier Stufen in Entstehung der Dichtung: erstens eine ältere Geschichte Hiobs, welche „die Bewährung eines Gerechten" zeichnete. Diese Schrift lag Ezechiel vor und gab ihm Anlaß zur Nennung Hiobs in seinem 14. Kapitel. Diese ältere Schrift kann ganz wohl den Prolog sowohl als den Epilog des jetzigen Buches umfaßt und mitten inne einen Dialog besessen haben. Die zweite Stufe war das ächte Buch Hiob, dessen Verf. c. 500 v. Chr. schrieb. Der Grundgedanke dieses Buchs sei der Satz „daß das Leiden des Menschen größer sei als seine Schuld vor Gott". Die Reden des Elihu fehlten in diesem Buche. Aber „ein Leser des

unversehrten Buches verstand nicht, wie Hiob Recht behalten konnte, obgleich schon die vermessene und dünkelhafte Kühnheit seiner Sprache auf versteckte Unlauterkeit zu deuten schien, und es gefiel ihm nicht, daß die Zurückweisung derselben durch den Richter allzuwenig scharf und ausführlich ist. Um die Abstrafung der Frechheit nachzuholen, verkleidete er sich in einen vierten jüngeren Gegner des Hiob, den Elihu .... und schob die Reden, welche er ihm unterlegte, hinter den Dialog mit den Dreien und vor die Erscheinung Gottes ein" (S. 23). Das war die dritte Stufe. Nun aber machte sich schließlich noch eine vierte Hand an das Buch: die „des Zerstörers". Der letztere ärgerte sich darüber, daß in der Theophanie nur die drei Freunde, nicht auch Hiob getadelt werden. Deshalb entnahm er den Reden der Freunde längere Partieen und legte sie Hiob in den Mund, so daß dieser „schließlich als ein wankelmütiger und bußfertiger Sünder erschien und der Bedingung der Elihureden für seine Begnadigung entsprach" (S. 25). Ein solches Stück war z. B. 27, 7—28, 28, das ursprünglich der Rede Zophar's angehörte, jetzt aber vom Zerstörer auf Hiob übertragen ward. Außer diesen umfassenden Umstellungen erlaubte sich der Zerstörer auch noch verschiedene kleinere Interpolationen, die zum Teile eben durch die Umstellungen notwendig geworden waren.

Es ist nicht unsere Absicht in eine Kritik dieser gewiß scharfsinnigen und offenbar lange und reiflich überlegten Hypothese einzutreten. Nur so viel möchten wir bemerken, daß wir vor allem den vom Verf. statuierten Grundgedanken des Buches „daß das Leid des Menschen größer sei als seine Schuld vor Gott" keineswegs als

leitende Idee des Dichters anzuerkennen vermögen. Im übrigen sei es uns gestattet, anstatt jeglicher Kritik der eben skizzierten Auffassung des Buches Hiob die eines anderen, ebenfalls hervorragenden Vertreters der Bibelkritik gegenüberzustellen. Cornill, in seiner Einleitung in das Alte Test. (Freiburg 1891) urteilt S. 231 über die Elihu-Reden: „Es giebt in der gesamten heiligen Schrift wenig Stücke, welche sich an Tiefe des Gedankens und Hoheit der Gesinnung mit den Elihureden messen können: inhaltlich sind sie die Krone des Buches Hiob und bieten die einzige Lösung des Problems, welche der Dichter von seinem alttestamentlichen Standpunkte aus geben konnte, da die wahre und endgiltige ihm noch verschlossen war". Diese selben Elihureden werden von Hoffmann für eingeschoben erklärt und mußten allerdings so erklärt werden, weil ihr Inhalt der bereits beanstandeten, von H. vorausgesetzten Grundidee nicht entspricht. Über ihren Inhalt aber urteilt H.: „Seine (d. h. des Lesers) Ergänzung besteht aus lauter Rede- und Gedankenfetzen, welche allen Teilen, zumal auch der Schlußrede Gottes entlehnt sind. Einen neuen Gesichtspunkt eröffnet er nicht" (S. 23). Solch' diametrale Gegensätze zweier bedeutender und gründlicher Forscher in Beurteilung ein und derselben Materie beweisen doch wohl, daß in der sog. höheren Bibelkritik die Subjektivität noch eine ungewöhnliche Rolle spielt und daher auch vorerst die behaupteten Ergebnisse dieser jugendlichen Wissenschaft unter diesem Gesichtspunkte zu beurteilen sind.

Vetter.

2.

Corpus Scriptorum eccles. latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. XXI. Fausti Reiensis et Ruricii opera ex recensione A. Engelbrecht 1891. LXXX, 505 p. — Vol. XXII. S. Hilarii Pictaviensis tractatus super Psalmos rec. A. Zingerle 1891. XXII, 888 p. — Vol. XXIII. Cypriani Galli poëtae Heptateuchos, rec. R. Peiper 1891. XXXIX, 348 p. — Vol. XXV. S. Aureli Augustini operum sect. VI. rec. J. Zycha 1891/92. LXXXVI, 997 p. Vindobonae, F. Tempsky; Lipsiae, G. Freytag.

1. Im ersten dieser Bände der Wiener Ausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller, welche seit unserer letzten Anzeige (1891, 305 ff.) erschienen sind, erhalten wir einen Teil der Schriften des Bischofs Faustus von Riez, De gratia, De spiritu s., Epistulae 12, Sermones 31, und die Briefe seines jüngeren Zeitgenossen, des Bischofs Ruricius von Limoges. Die Überlieferung der Schriften ist eine mannigfaltige. Die Rezension gestaltet sich aber insofern einfach, als einige Schriften je nur auf einer Hs. ruhen, für die anderen meistens eine führende Hs. zu Gebot steht. Größeren Schwierigkeiten unterliegt die litterar-historische Frage. Es handelt sich hier näherhin um die Sermones. Der Hg. glaubt, daß zwei Sammlungen von Homilien des Faustus erhalten sind, die eine in einer Durlacher, bezw. Karlsruher Hs., 22 Stücke umfassend, die andere in der Sammlung von 56 Homilien, welche Gaigneius unter dem Namen des Eusebius von Emisa veröffentlichte und A. Schott um 18 vermehrte. Jene kommt in dem vorliegenden Band mit

9 weiteren Homilien, die anderen Hss. entnommen sind, zum Abdruck. Diese Sammlung ist einem zweiten Band vorbehalten. Die Zahl der erkannten Homilien des Faustus würde sich also auf 105 belaufen. E. glaubt in der Frage im allgemeinen einen festen Grund gelegt zu haben. Doch verhehlt er sich nicht, daß bei weiterer Durchforschung der zahlreichen einschlägigen Hss. noch einzelne Homilien aufgefunden werden können, welche Faustus angehören. Ebenso räumt er ein, die Auffindung neuen Materials werde Anlaß geben, diese oder jene der obigen 105 Homilien dem Faustus abzusprechen. In der That ist hier noch manche Untersuchung angezeigt, wenn auch anzuerkennen ist, daß E. mit seiner These einen glücklichen Wurf gethan. Selbst das vorliegende Material weckt bereits Bedenken. Der Sermo X S. 259 wurde in der Stadt des hl. Honorat, in Arles gehalten, und demgemäß ist zunächst an einen Geistlichen der dortigen Kirche als Autor zu denken. Wie Bäumer in der Litterarischen Rundschau 1892 S. 69 bemerkt, wird die Homilie in einer Hs. von Orleans aus dem 7. Jahrhundert wirklich dem hl. Cäsarius von Arles zugeschrieben. Unbedingt notwendig ist freilich die Annahme nicht. Faustus predigte, wie Sidonius Ep. IX, 3 meldet, gelegenheitlich in Lyon, und ebenso mag er auch in Arles gepredigt haben. Aber in einem solchen Fall giebt ein Prediger von Bedeutung doch gewöhnlich auch irgendwie zu verstehen, daß er in einer fremden Kirche spricht, und das Fehlen einer derartigen Andeutung ist nicht gering anzuschlagen. Ich komme über den Punkt um so weniger hinweg, als E. denselben in einem anderen Fall sichtlich zu leicht nahm. Der Verfasser

der Homilie über die hl. Blandina in der anderen Sammlung, giebt sich deutlich als Geistlichen von Lyon zu erkennen. Daß er von der Kirche von Lyon als ecclesia nostra und von Focinus (Pothinus) als beatus pater noster spricht, mag an sich weniger ins Gewicht fallen, wie E. in den Studien über die Schriften des Bischofs Faustus 1889 S. 66 bemerkt. Aber der Gegensatz, in den er die ecclesia nostra zu anderen Kirchen stellt, nötigt uns zu der Annahme, daß er selbst zu derselben gehörte. Und wie hier eine fremde Homilie in die Sammlung Aufnahme fand, so kann es auch sonst noch geschehen sein. Im allgemeinen dagegen mögen die Sammlungen Homilien des Faustus bieten.

2. Die Rezension des Psalmenkommentars des hl. Hilarius war mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Es ist kein Kodex vorhanden, der für das ganze Werk als Führer dienen könnte. Die beiden ältesten Hss., von St. Gallen (Palimpsest) und von Verona, bieten nur einzelne Teile, die zweite weist überdies zahlreiche Verkürzungen und Interpolationen auf. Auch die übrigen Hss. sind mehr oder weniger unvollständig. Der Hg. hatte daher einen schweren Stand. Indessen dürfte er die Schwierigkeiten, die sich seinem Unternehmen darstellten, durch andauernde langjährige Arbeit im ganzen glücklich überwunden haben. Die Prolegomenen geben von seinem Verfahren kurze Rechenschaft. Ausführlicher hatte er sich über die Aufgabe schon an anderen Orten geäußert. Leider war ihm eine wichtige Hs. entgangen, cod. Lugdun. 381 saec. VI, und das Übersehen ist um so bedauerlicher, als die Hs., enthaltend die Psalmen 51—69, 91, 118—136, vielfach in die Lücken der beiden

anderen alten Hss. eintritt. Bei der Feststellung der Schriftstellen wurde er durch seinen Bruder, Domkapitular Zingerle in Trient, unterstützt. Trotzdem wurden noch zahlreiche Stellen übergangen, und selbst solche, welche durch secundum apostolum und ähnliche Worte vom Autor hinlänglich angezeigt waren. So war, um nur einiges anzuführen, zu bemerken zu 21, 22 Eccles. 1, 4; Prov. 8, 22; Col. 1, 15; 68, 19 Rom. 6, 4; 100, 12 I Cor. 5, 5; 371, 23 Ezech. 33, 11; 463, 12. 14. 15 Rom. 10, 4, Gal. 3, 24, Rom. 1, 17; 7, 14; 491, 21 Col. 3, 3; 495, 4 Rom. 6, 4. 8; 675, 4 Eph. 6, 14; 862, 12 Rom. 8, 19.

3. Den Hauptbestandteil des folgenden Bandes bildet eine metrische Wiedergabe der sieben ersten Bücher des A. T. Als Verfasser nennen die Hss. Cyprian. Ihre Provenienz und die Sprache des Gedichtes läßt denselben als Gallier erkennen. P. bezeichnet ihn dementsprechend in seiner Ausgabe. An der Hand der von ihm benützten und der ihn benützenden Autoren, über welche ein sehr sorgfältig gearbeitetes Verzeichnis der Parallelen näheren Aufschluß giebt, weist er weiter nach, daß derselbe am Anfang des 5. Jahrhunderts lebte. Früher wurde das Gedicht mehrfach Juvencus zugesprochen, neuestens auch durch Pitra; aber sicher mit Unrecht. Weiter als der Name ist übrigens von dem Autor nicht bekannt. M. E. ist nicht einmal dieser ganz sicher. Da viele Schriften unter dem Namen des berühmten Bischofs von Karthago in Umlauf kamen, so kann auch hier ein Pseudepigraphum vorliegen.

Der Schrift folgen einige kleinere Gedichte. Für die drei nächsten (S. 212—230), über Sodoma und Jo-

nas und an einen abtrünnigen Senator, wird in den Hss. neben anderen Namen wiederum Cyprian als Autor angegeben. Der Hg. spricht sie indessen demselben ab, und für das dritte nimmt er einen älteren Ursprung und eine andere Heimat an, während er die beiden ersten in dieselbe Zeit und dasselbe Land setzt. Die weiteren Gedichte, über die Genesis, das Martyrium der Makkabäer und das Evangelium (S. 231—274), bezeichnen in den Hss. als ihren Verfasser Hilarius von Poitiers, und P. ist geneigt, mit Sixtus von Siena u. a. sie Hilarius von Arles zuzuschreiben, das Makkabäerlied, das auch in einer etwas abweichenden und nach der Hs. von Marius Viktorinus herrührenden Gestalt mitgeteilt wird, jedoch mit Vorbehalt.

4. Der in zwei Teilen erschienene Band enthält zehn antimanichäische Schriften Augustins, darunter die 33 Bücher Contra Faustum, das umfangreichste Werk dieser Klasse. Dazu kommt die Schrift De fide contra Manichaeos von dem Bischof Evodius von Uzala, einem Zeitgenossen des großen Kirchenlehrers, und das Commonitorium über das Verfahren bei der Aufnahme von konvertierenden Manichäern, das zwar unter dem Namen Augustins erhalten, dessen Echtheit aber von den Maurinern bestritten wurde. Die Überlieferung ist, wie bei Faustus, eine mannigfaltige. Entsprechend der beträchtlicheren Anzahl von Schriften ist die Mannigfaltigkeit noch größer. Für die meisten Schriften dient je eine bestimmte Hs. als Führerin, so für De utilitate credendi eine Hs. von Cheltenham, für De duabus animabus eine Hs. von Mailand, für Contra Fortunatum eine Hs. von Boulogne, für Contra Adimantum eine Hs. von Paris, für Contra epistulam

fundamenti eine Hs. von Corbie, bezw. Petersburg vom Ende des 5. Jahrhunderts; oder es treten mehrere zumal und meist wiederum verschiedene in erste Linie; ebenso sind auch die untergeordneten vielfach verschieden. Unter diesen Umständen erhielten die Prolegomenen, obwohl sie, abgesehen von den beiden letzten Schriften, bei denen auch die litterarhistorische Frage kurz behandelt wird, im ganzen nur die Textkritik betreffen, einen erheblichen Umfang. Es war eine große Anzahl von Hss. zu beschreiben und bei jeder einzelnen Schrift die Grundsätze darzulegen, welche für die Textesrezension bestimmend waren. Der Umstand war auch für die Orthographie zu berücksichtigen. Die Hss. stellen sich in dieser Beziehung verschieden dar, und doch konnte nicht bei jeder Schrift eine verschiedene Schreibweise zugelassen, es mußte vielmehr eine Gleichheit angestrebt werden. Es kommt hier namentlich die Schreibung der Präpositionen bei den Komposita in Betracht. Sind dieselben rein oder assimiliert zu geben? Der Hg. schlug hier folgendes Verfahren ein. Soweit die besseren Hss. stets die Assimilation haben, wurde dieselbe beibehalten; dagegen wurde sie bei den Worten verworfen, bei denen die reine Form von dem Autor bewahrt worden zu sein schien. Der Hg. gesteht in den Prolegomenen S. XI, in der Verzeichnung der Varianten des Guten zu viel gethan zu haben, und er bekennt damit selbst, was ich meinerseits schon bei früheren Bänden ausgesprochen habe, obwohl die Noten bei seiner Arbeit nicht mehr Raum einnehmen, als bei den anderen. Es sollte und könnte hier noch mehr Maß gehalten werden, und dann wäre dem häufig geäußerten Wunsche auf Ermäßigung des Preises doch einigermaßen und leichter zu

entsprechen. Bei Besprechung des Codex Paris. 2093 wird S. LV mit Recht auf einen früheren Ort verwiesen, wo derselbe bereits beschrieben worden war. Warum aber nicht auch bei Cod. Trecensis 40, von dem eine dreimalige Beschreibung gegeben wird, S. XXV, XXXIII, LIV, der auch immer T hätte benannt werden sollen, nicht aber einmal R? Die Schriftstellen sind im allgemeinen mit Sorgfalt notiert. Doch fehlt die Angabe noch an manchen Orten, so 899, 8; 911, 9; 912, 22; 951, 8. S. 888 sind die Citate um eine Zeile zu tief gestellt. Ähnlich auch sonst noch einigemal. Im Index scriptorum werden die Schriften des Manes und die Akten des Leucius sehr vermißt. Das Versehen läßt sich übrigens in einem weiteren Bande wohl gut machen. Der Druck konnte etwas korrekter sein. Die Fehler gehen über das am Schluß beigefügte Verzeichnis noch etwas hinaus. Die Komma gleichen so oft einem Punkt, daß die bezüglichen Lettern, wenn nicht etwa anders abgeholfen werden kann, unbedingt entfernt werden sollten. Funk.

3.

1. Ein **Cyclus christologischer Gemälde** aus der Katakombe des heiligen Petrus und Marcellinus. Zum erstenmal herausgegeben und erläutert von **J. Wilpert.** Mit 9 Tafeln in Lichtdruck. Freiburg, Herder 1891. VIII, 58 S. gr. 4. Preis: 8 M.
2. **Die gottgeweihten Jungfrauen** in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Nach den patristischen Quellen und den Grabdenkmälern dargestellt von **J. Wilpert.** Mit 5 Doppeltafeln und 3 Abbildungen im Text. Freiburg, Herder 1892. VIII, 105 S. gr. 4. Preis: 18 M.

3. **La Porte de Sainte-Sabine** à Rome. Par **J. J. Berthier.** Friburgi Helvetiorum 1892. 90 S. 4.
4. **The Blessed Virgin** in the Catacombs. By Rev. **Th. J. Sahan,** D.D., Professor of Church History in the Catholic University of America. Baltimore, Murphy 1892. 80 S.

1—2. In der Katakombe der hl. Petrus und Marcellinus befindet sich unweit des gegenwärtigen Einganges eine Gruppe von drei Grabkammern, deren Wände ganz mit Malereien ausgeschmückt sind. Schon Bosio hatte sie aufgefunden. Auf dem nach seinem Tode angefertigten Plane sind sie mit den Zahlen 52, 53 und 54 vermerkt. Aber er wählte für sein Werk nur die besten erhaltenen Gemälde aus, nämlich die aus der Kammer 53 und einige aus 52. Die übrigen, welche stellenweise verblaßt waren, blieben unbeachtet und vergessen. Dem unermüdlichen Forschungseifer W.s gelang es indessen jüngst mit großer Mühe, nach und nach das Deckengemälde der Kammer 54 klar zu stellen. Dasselbe bildet den Hauptgegenstand der vorliegenden Publikation. Es besteht aus neun Feldern, gehört etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts an und stellt einen Cyklus von christologischen Bildern dar. Wir sehen die Verkündigung, die drei Weisen mit dem Stern auf dem Gange, die Weisen dem Christkind ihre Geschenke darbringend, die Taufe Christi, in der Mitte und von diesen vier Bildern umrahmt Christus Gericht haltend, in den vier Ecken je zwei Oranten und zwei gute Hirten. Die Erklärung führte zu weiteren Untersuchungen, und unter diesen ragt namentlich der Abschnitt über die Oranten S. 30—49 hervor. W. findet in den mannigfaltig erklärten Figuren

„Bilder der in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese das gleiche Ziel erlangen“ (S. 43).

Die zweite Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste behandelt den Stand und die Lebensweise der gottgeweihten Jungfrauen. Wir erhalten näheren Aufschluß über das Gelübde der Jungfräulichkeit, die Einkleidung und die Zeremonien, unter denen sie vorgenommen wurde, über das Alter, in welchem die Jungfrauen sich Gott weihten, über das tägliche Leben der Professen und die ersten Anfänge der klösterlichen Genossenschaften. Der zweite Teil macht mit den bildlichen Darstellungen der gottgeweihten Jungfrauen und deren hervorragenderen Grabinschriften aus den römischen Katakomben bekannt. Beigefügt sind der Schrift fünf Doppeltafeln; sie enthalten Kopien von den uns überlieferten Freskogemälden, Goldgläsern, Reliefbildern und einigen Grabschriften. — Das sind annähernd die Worte, mit denen der Verf. selbst den Inhalt der Schrift angiebt. Die Arbeit ruht auf eingehenden Studien. Die einschlägigen Abhandlungen der Väter wurden sehr fleißig verwertet. Daß ein Hauptgewicht auf die altchristlichen Bildwerke und Inschriften gelegt wurde, versteht sich bei einem Archäologen wie W. von selbst. Die Ausführungen werden im allgemeinen sich bewähren. Aber sie könnten in einigen Punkten noch vollständiger sein. Bezüglich der Verschleierung der Jungfrauen wird auf den Unterschied zwischen der lateinischen und griechischen Kirche nicht eingegangen. Oder wird derselbe etwa nicht anerkannt? Dann war wenigstens kurz die Grundlosigkeit der bezüglichen Annahme darzuthun. S. 24 ff. vermißt man

die entsprechende Berücksichtigung der Synodalverordnungen. Die einfache Verweisung in einer Note auf Martène und Bingham genügt nicht. Die Vorschrift der afrikanischen Kirche bezüglich des Alters bei der Konsekration der Jungfrauen durfte in dem Abschnitte um so weniger übergangen werden, als sie von den Ausführungen des Verf. über den Brauch der römischen Kirche abweicht und sich daher die Frage aufdrängt, ob die Praxis der beiden Kirchen wirklich verschieden war, oder ob nicht etwa die bestimmte Ordnung der afrikanischen Kirche bei der Deutung der einschlägigen Notizen für die römische Kirche ins Gewicht fällt. Endlich fiel mir auf, daß die Apostolischen Konstitutionen nirgends berücksichtigt wurden, da sie doch an verschiedenen Orten von den Jungfrauen handeln, VIII, 24 dieselben insbesondere als kirchlichen Stand erwähnen. Die Arbeit bietet insofern einige Lücken dar. Doch sind dieselben nicht so bedeutend, daß sie dem Wert der Schrift erheblichen Eintrag thun. Die beigegebenen Tafeln sind vorzüglich, die Ausstattung überhaupt, wie auch bei der ersten Schrift prächtig.

3. Die dritte Abhandlung, eine Beigabe zum Index lectionum der Universität Freiburg in der Schweiz, ist eine Festschrift zum 70. Geburtstag des Katakombenforschers de Rossi. Das Portal, das sie zum Gegenstand hat, wurde schon vielfach erörtert. Es handelt sich näherhin um die Basreliefs, mit denen dasselbe geschmückt ist. Die Ansichten über die Bildwerke gehen weit auseinander. Die Urteile über das Alter bewegen sich zwischen dem 5. und 12. Jahrhundert. Die Erscheinung begreift sich, sofern die Zeit rein aus dem Charakter

der Bildwerke zu bestimmen und diese Grundlage eine ziemlich schwankende und unsichere ist. Der Verf. teilt die Ansicht der Archäologen, welche für das höhere Alter sind, und weist die Tafeln der Entstehungszeit der Kirche zu, vier ausgenommen, in denen er eine spätere Nachbildung, aus dem 9. Jahrhundert, erkennt. Die Gründe, die er für die Auffassung beibringt, sind sehr bemerkenswert, wenn sie auch nicht jeden Zweifel zu überwinden vermögen. Die Publikation ist sehr dankenswert. Sie wird wohl weitere Studien anregen, und in den Abbildungen der Basreliefs, welche sie bringt, bietet sie dafür eine erhebliche Erleichterung. Nachträglich kann sofort beigefügt werden, daß die Studie A. Bertram zu dem Schriftchen veranlaßte: die Thüren von S. Sabina zu Rom das Vorbild der Bernwardsthüren (Hildesheim, 1892), dessen Grundgedanke bereits durch den Titel hinlänglich angezeigt wird.

4. Die vierte Schrift ist ein Beweis, daß die Aufmerksamkeit auch jenseits des Ozeans den Katakomben sich zuwendet. Sie erhebt nicht den Anspruch, die Wissenschaft zu fördern; sie will die Resultate der modernen Forschung vielmehr einem weiteren Publikum zugänglich machen, und diesem Zwecke genügt sie völlig, indem die einschlägigen Hauptpunkte übersichtlich und klar dargestellt werden. Funk.

4.

Die **christliche Eschatologie** in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T. Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi. Von Dr. **Leonhard Atzberger** a.o. Prof. der Theol. und Univer-

sitätsprediger in München. Mit Approbation des hochw. Erzbischofs v. Freiburg. Freiburg. Herder 1890. XV u. 383 S.

Wenn auch leider etwas verspätet, so dürfte doch eine Anzeige oben genannten Buches manchen Lesern erwünscht erscheinen. Denn dasselbe behandelt ja einen Gegenstand, welcher für die menschliche Erkenntnis ebenso geheimnisvoll als für das religiöse Gemüt anziehend ist. Sind wir doch Wanderer in diesem Thale der Zähren und mit dem h. Apostel von dem sehnsüchtigen Verlangen erfüllt, den Hafen der ewigen Ruhe und der ewigen Seligkeit glücklich zu erreichen. Was kann uns also willkommener sein, als eine klare Darstellung der Offenbarungswahrheiten über die letzten Dinge, welche der natürlichen Vernunft ein undurchdringliches Geheimnis sind? Zwar fehlt es uns nicht an guten Arbeiten über die eschatologischen Fragen, aber nichtsdestoweniger muß es als eine dankenswerte Gabe bezeichnet werden, wenn hier eine ausführliche, zusammenhängende, genetische Darstellung der gesammten Offenbarung dieses Gegenstandes geboten wird. Denn in wenigen Teilen der Offenbarung dürfte die geschichtliche Entwicklung einen so breiten Rahmen einnehmen wie in der Eschatologie, Anfang und Ende, Allgemeines und Einzelnes, Natur und Mensch so innig miteinander verbunden sein wie in der Lehre vom Ziel und Ende der ganzen Schöpfung.

Der Verf. zerlegt seinen Stoff in drei durch die Natur des Gegenstandes gegebene Abschnitte: die Eschatologie des A. T., die jüdische Eschatologie im Zeitalter Christi und die Eschatologie des N. T. Im A. T. folgt er mit Recht der mutmaßlichen historischen Abfolge der

Bücher, denn diese läßt auch am besten die geschichtliche Entwicklung der Eschatologie erkennen. Der Pentateuch, die älteren (protokanonischen) Geschichtsbücher, die protokanonischen poetischen Bücher, die prophetischen, die deuterokanonischen Bücher bilden die natürlichen Unterabteilungen der Darstellung. Der Verf. läßt sich nicht auf die neueren kritischen Fragen der alttestamentlichen Wissenschaft ein, obwohl er die Bekanntschaft damit deutlich zu erkennen giebt. Eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der negativen Kritik wäre auch zwecklos gewesen, aber einige Berücksichtigung hätte wohl noch andere als bloß den Fachmann interessiert. Ließe es sich nicht zeigen, daß die neueste Hexateuchhypothese auch unter dem eschatologischen Gesichtspunkt sich als unhaltbar erweist? Wäre es möglich, daß die Ausbeute für die Eschatologie im Pentateuch und den älteren geschichtlichen Büchern so gering ausfällt, wenn die Abfassung des Hexateuch in die nachexilische Zeit zu verlegen wäre? Gewiß hätte man später den entschiedenen Fortschritt der Propheten nicht derartig ignoriert oder den fremden Einfluß so gering geschätzt, wie es bei dieser Hypothese angenommen werden müßte. Auch die bedeutungsvolle Stellung, welche dem Ezechiel in der Eschatologie (Auferstehung des Fleisches) zukommt, wäre mit der Rolle, welche diesem Propheten in der Hexateuchkritik zugewiesen wird, zu vergleichen. Sachlich hat der Verf. den eschatologischen Inhalt des A. T. gut herausgestellt und erklärt. Daß er sich von den Typen des N. T. dabei leiten ließ, um die mannigfachen Unsicherheiten zu überwinden, wird jeder Leser begreiflich finden. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn er das Verhältnis zum Parsismus etwas genauer verfolgt hätte.

Ich bin gleichfalls der Ansicht, daß die Entlehnungen nicht in dem Maße stattgefunden haben, wie es die Religionsgeschichte behauptet, glaube aber doch, daß die weitere Ausbildung der betreffenden Lehren in den exilischen und nachexilischen Schriften daraus zu erklären ist. In wie weit semitischer Einfluß auf den Parsismus eingewirkt hat, wäre noch besonders zu untersuchen, denn die ziemlich weit gehenden Zugeständnisse Spiegel's scheinen mir nicht in allweg gerechtfertigt zu sein.

Die jüdische Eschatologie im Zeitalter Christi gehört zwar nicht in die Offenbarungslehre, steht aber mit dem A. T. in so vielfacher Beziehung und ist für das N. T. ein so unentbehrliches Mittelglied, daß ihre Berücksichtigung durchaus gerechtfertigt ist. Freilich war es schwer, in so kleinem Raum eine übersichtliche Darstellung der verschiedenen und wiederspruchsvollen Ideen zu geben. Wie der Verf. wiederholt bemerkt, sind dieselben aufs engste mit der Messiaslehre verbunden. Dies gilt aber auch für das A. T. Erst das N. T. unterscheidet zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Äon. Es wäre wohl angezeigt gewesen näher zu untersuchen, in wie weit diese Unterscheidung in den jüdischen Apokryphen jener Zeit vorbereitet und umgekehrt später aus dem N. T. entlehnt worden sei.

Bei der Darstellung der Eschatologie des N. T. kann es sich nicht mehr um den geschichtlichen Gang handeln, sofern dieser nicht durch die Prophetie angedeutet ist. Doch ist der Verf. hierin sehr vorsichtig, indem er einerseits die chiliastischen Deutungen möglichst zu eliminieren sucht und andererseits die geschichtliche Auffassung der Apokalypse bedeutend restringiert. Am besten gefällt

ihm die von B. Schäfer gegebene Auffassung dieses geheimnisvollen Buches. In der systematischen Darstellung werden die letzten Dinge der Reihe nach ausführlich und erschöpfend besprochen. Manchmal scheint mir der Rahmen zu weit ausgedehnt worden zu sein, während näher liegende Fragen etwas zu kurz abgehandelt wurden. Die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung z. B. kann bei der Beschreibung des Himmels als aus der Dogmatik bekannt vorausgesetzt werden, dagegen ist die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes für die Eschatologie von größtem Interesse. Diese hätte auch deshalb eine eingehendere Untersuchung verdient, weil die materialistische Auffassung, welche sie neuerdings wieder gefunden hat, weder durch die Offenbarung geboten noch dem apologetischen Interesse förderlich ist. Doch dürfen solche private Wünsche uns nicht abhalten, den reichen Inhalt und die fleißige und umsichtige Darstellung anzuerkennen und das Buch den theologischen Kreisen zu empfehlen.

Schanz.

5.

Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIII siècle. Etude sur le P. Isla par Le P. **Bernard Gaudeau** S. J. Docteur ès-Lettres. Paris, Rétaux-Bray 1891 XXIII et 568 p. Prix: 7 M.

Der größere Teil dieses umfangreichen Buches befaßt sich mit einer 1758 in Spanien pseudonym erschienenen, vom Jesuiten Isla stammenden Satire auf die verdorbene zeitgenössische spanische Predigt, einer Satire, die in Deutschland wenig mehr bekannt ist und

auch seit der Übersetzung von 1777 (Geschichte des berühmten Predigers Bruder Gerondio von Campazas, sonst Gerundio Zotes genannt, in zween Bänden. Leipzig, Schwickert) keine deutsche Ausgabe unseres Wissens mehr erfahren hat. Wer fürchtet, es möchte mit einer so umfangreichen Untersuchung einem derartigen Werk zuviel Ehre angethan werden, braucht um eines andern belehrt zu werden nur die Satire selbst und das obige Buch zu lesen. In der That nimmt Isla's satirischer Roman in der Geschichte, selbst in der Theorie der Predigt einen ganz hervorragenden Platz ein. Einmal als wahrhaftiges, wenn auch derb gezeichnetes und scharf geäztes Konterfei einer Predigtweise, welche in Spanien am längsten sich behauptete, aber auch in Italien, Deutschland und Frankreich blühte, nur beiläufig ein Jahrhundert früher. Sodann aber als einzig wirksames Gegenmittel gegen diese verruchte Predigtweise, die man in der That als eine Art Christenverfolgung bezeichnen kann; denn was Mahnungen und Vorstellungen, was königliche und kirchliche Dekrete in Spanien nicht zu Stande brachte, das bewirkte Isla durch des Lachens mordende Kraft, durch die tödtende Lauge der Satire, in welcher die Bazillen jener Geisteskrankheit abstarben.

Die Predigtweise, um welche es sich handelt und welche seit dem Roman Isla's von dessen Titelhelden den Namen Gerondianismus erhielt, ist in unserem Buch in ihrer Entstehung und in ihrem Wesen vortrefflich geschildert. Ihre Hauptsymptome sind: völlige Verkennung von Zweck und Ziel der Predigt, Verwaltung des Predigtamts lediglich zum Gelderwerb und zur Befriedigung der Eitelkeit; unbedingte Respektierung des

verdorbenen Volksgeschmacks als des obersten Gesetzes; möglichste Ausmerzung der Moral und Ausnützung der Dogmen als willkommener Anlässe, um eigenen Hirngespinsten und geistreichen Einfällen nachzujagen und um das Volk in die alten Klassiker, Mythologien und Fabelbücher aller Art einzuweihen; kecke Mißhandlung der hl. Schrift, solange fortgesetzt, bis sich ihre Aussprüche dem eigenen Sinn oder Unsinn fügen; in der Form Zerfall alten Stils und Verzicht auf jeden guten Geschmack, Ersetzung jeder vernünftigen und natürlichen Ausdrucksweise durch eine möglichst hochtrabende, unklare und geschraubte.

Eine solche Predigtweise verdiente eine scharfe Geißel und Isla war berufen, sie zu schwingen. Den letztern Nachweis erbringt zur Genüge der erste Teil des Buches, eine mit französischer Eleganz und deutscher Gründlichkeit geschriebene Biographie des P. Isla und eine gute, durchaus objektive Charakteristik seiner eigenen Predigtweise. Man lernt hier den Verfasser der Satire als Gelehrten, als Litteraten, als Geistesmann und als Prediger hochschätzen und man erkennt ihm, so wenig er von den geistigen Zeitkrankheiten ganz verschont blieb, doch gerne das Recht, fast die Pflicht zu, eine solch scharfe Kur an der spanischen Predigt vorzunehmen.

Scharf war diese Kur. Vieles im „Fray Gerundio“ erschreckt uns geradezu durch seine Derbheit und Rücksichtslosigkeit; häufig scheint uns der Verfasser sich boshafter Übertreibungen schuldig zu machen. Aber die Proben, welche unser Buch aus der zeitgenössischen Predigt giebt, zeigen, daß von Übertreibung kaum die Rede sein kann, und man fängt an zu begreifen, daß die Arznei

wirklich so scharfer Ingredienzien bedurfte, um zu wirken; denn wie schon bei Erscheinen des Buches ein Vertheidiger sich ausdrückte: die Gangräna kann nicht mit Rosenwasser geheilt werden.

Das Mittel wirkte. In zehn Tagen war die ganze erste Auflage des ersten Bandes verkauft. Auf den Kanzeln vollzogen sich fast wunderbare Bekehrungen; Prediger schwuren öffentlich den Gerondianismus ab, dem sie bisher gehuldigt und dankten dem Verfasser des Buches, der ihnen die Augen geöffnet habe. Am Tag nach dem Erscheinen des Buches, kann Gaudeau sagen, waren zwar nicht alle Gerondio's aus der Welt verschwunden, aber war dem Gerondianismus die Quelle abgegraben. Spanien schüttelte sich vor Lachen, aber das war ein gesundes Lachen, das zugleich das Gift auswarf.

Freilich das Buch brachte dem Verfasser nicht bloß Erfolg, sondern auch Verfolgung ein. Die Satire, welche die Kanzeln Spaniens von einem fast hundertjährigen Unfug und Skandal säuberte, verfiel der Inquisition, welche 1758 weitere Drucklegung und Verbreitung derselben verbot und nach zwei Jahren das förmliche Verwerfungsurteil über sie sprach. Die Inquisition konnte, wie unser Buch darthut, sich nicht wohl anders zu Isla's Werk stellen. Dasselbe zeigt in der That manche Blößen und wunde Punkte, und das Geschrei der Gegner war groß, wiewohl sie weniger zahlreich waren, als die Freunde; denn, wie Isla selbst bemerkt, der Schmerz macht sich in lauterem Schreien Luft als die Freude.

Isla's Satire und die Monographie Gaudeau's behalten ihren Wert für die Geschichte der Predigt; die

letztere besonders deswegen, weil sie auf eine der unleserlichsten und unverständlichsten Seiten in den Annalen der christlichen Predigt willkommenes Licht wirft. Aber beide Bücher enthalten auch sehr wertvolles, münzbares homiletisches Metall. Wenn man sich viel in der neueren homiletischen Litteratur bewegt, so weiß man sehr wohl, daß ein gewisser gemilderter Gerondianismus auch heutzutag noch spuckt und wohl zu allen Zeiten von der Theorie der Homiletik zu bekämpfen ist. Ja beim Lesen von Isla's Roman möchte einem der boshafte Gedanke aufsteigen, ob es nicht vielleicht möglich und rätlich wäre, in einem gemilderten neuen Fray Gerundio die Charakterschwächen der heutigen Predigt zu zeichnen und mit mehr Erfolg abzubestellen, als dessen sich die rechte Kritik und Theorie rühmen kann. Es wird dies umsoweniger nötig werden, jemehr man auf Seite der Prediger beflissen ist, aus Isla's Satire und Gaudeau's vortrefflichem Buch selber die Konsequenzen zu ziehen.

Keppler.

6.

Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin **zu der unbefleckten Empfängnis** der Gottesmutter. Dogmengeschichtliche Abhandlung von **Wilhelm Többe**, Priester der Diöcese Osnabrück. Münster 1892. Theissing. 104 S.

Es ist ein trauriges Zeichen für die katholische Theologie, daß einzelne Gegenstände, welche für sich durchaus klar und längst bis zum Überdruß behandelt worden sind, immer wieder auf die Tagesordnung gesetzt werden müssen, weil es Gelehrte giebt, die um jeden Preis und mit allen

möglichen Künsten der Kritik und Interpretation Dinge, die ihren Lieblingsmeinungen widersprechen, aus der Welt schaffen wollen. Sie geben sich der angenehmen Illusion hin, daß die Irrlichter, welche sie vielleicht guten Glaubens aufgesteckt haben, andern als wirkliches Sonnenlicht leuchten. Zu diesen Gegenständen gehört die seit 2 Jahrhunderten verhandelte Frage, ob der h. Thomas ein Gegner der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau gewesen sei. Wer auch nur die 27. Quaestio des 3. Teiles der Summa aufmerksam gelesen hat, kann über die Meinung des h. Thomas auch nicht im geringsten zweifelhaft sein. Von einer Textverfälschung, der letzten Zuflucht der Ratlosigkeit, hätte man hier am besten niemals gesprochen, denn der ganze fest geschlossene Zusammenhang widersteht jeder Ausscheidung. Er beweist aber zugleich, daß auch die zahlreichen Bemerkungen in früheren Schriften nicht anders erklärt werden können. Die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Empfängnis führt ebenso wenig zum Ziel, denn der h. Thomas erklärt mit aller wünschenswerten Klarheit, daß er die erstere im Auge habe. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man mit ihm und den alten Psychologen überhaupt die Eingießung der Seele in eine spätere Zeit, oder mit der neueren Physiologie und Psychologie in den Augenblick der Empfängnis verlege. Dies alles hat nach früheren Vorgängen zum letzten male Dr. Knittel gegen Morgott in einem, wie es scheint fast allgemein absichtlich ignorierten, Artikel dieser Zeitschrift (Jahrg. 1878 S. 355—401) so klar nachgewiesen, daß wir uns der Mühe überheben können, näher darauf einzugehen. Obwohl unterdessen Cornoldi die gleiche These wieder aufgestellt hat, würden wir es

für unnötige Mühe erachten, die Sisyphusarbeit aufs neue zu beginnen. Wenn wir trotzdem oben genanntes Schriftchen, in welchem übrigens der erwähnten Arbeit mit keiner Silbe gedacht ist, der Aufmerksamkeit für wert halten, so geschieht dies wegen der radikalen Neuerung, welche Dr. Schneider in unserer Frage als Universalheilmittel der theologischen Welt geboten hat.

Mit Recht bemerkt der H. Verf., es sei vorauszusehen gewesen, daß Schneider versuchen werde, die Orthodoxie des Aquinaten zu retten; es fragte sich nur, auf welchem Wege er seine Lehre aus ihrem wenigstens anscheinenden Widerspruche gegen das Dogma herauszubringen versuchen würde. Auch dies war vorauszusehen, daß Schneider eine möglichst paradoxe Lösung versuchen werde. Und so ist es auch gekommen. Schneider verwirft alle bisherigen Notbehelfe, als ob dem h. Thomas der Fragepunkt nicht genau bekannt gewesen oder der Widerspruch in den einzelnen Ausführungen entgangen sei; eben so will er von einer Textfälschung nichts wissen. Vielmehr will er eine Lösung geben, die aus der Lehre des h. Thomas selbst geschöpft sei und vielen aufrichtigen Anhängern des h. Lehrers gefalle. Diese Lösung besteht nun darin, daß Maria zwar in der Erbsünde empfangen sei, daß aber das Leben der Erbsünde in ihr, das Herrschen derselben niedergehalten wurde durch die specialis providentia vor der Beseelung und durch die ihr verliehene Gnadenfülle in ipso instanti animationis. Indem er das »privilegium« (gratia et privilegio) in der Bulle Pius' IX mit der »specialis providentia« des h. Thomas identifiziert, bringt er den Satz zu Stande: „Thomas stimmt bis auf den Punkt auf dem i überein

mit der Kirche; und er geht darin weiter, wie alle sogenannten Verteidiger der unbefleckten Empfängnis". Es ist daher nur mehr eine Kinderarbeit zu zeigen, daß die ganze mit dem h. Thomas übereinstimmende abendländische Tradition weit besser mit dem Dogma übereinstimmt als alle sogenannten Verteidiger derselben. Wie konnte doch auch die Theologie so verblendet sein und quasi pro aris et focis kämpfen!

Difficile est satyram non scribere! ruft der Verf. S. 58 aus. Ich bin derselben Meinung; da ich aber ebenso wenig als er Lust habe, eine Satire zu schreiben, und für eine ernste Widerlegung die Hypothese als zu luftig ansehen muß, so mag es genügen hier davon Notiz genommen zu haben. Was aber die positiven Ausführungen des Verf. anbelangt, so bemerke ich nur, daß er die abendländische Tradition zu pessimistisch, die morgenländiche zu optimistisch beurteilt. Es ist richtig, daß Augustinus de gr. et nat. c. 36 zunächst die aktuelle Sünde meint und c. Juliani op. imp. 4, 122 eher gegen als für die unbefleckte Empfängnis spricht, aber der Zusammenhang an der ersten Stelle mit der Lehre von der Erbsünde (c. 39 ist Röm. 5, 12 zitiert) scheint mir doch für eine allgemeine Erklärung zu sprechen. Auch führt Paschasius Radbertus die fromme Meinung als eine in der Kirche weit verbreitete (constat) an. Den Beweis dagegen für die ununterbrochene Tradition in der griechischen Kirche ist der Verf. schuldig geblieben, denn weder die fortgeschrittene Entwicklung der Mariologie noch das Fest der unbefleckten Empfängnis reichen hiefür aus. Die positiven Zeugnisse fallen ungefähr in die Zeit des Paschasius und das Fest gilt im Orient der aktiven Empfängnis bei

der Inkarnation. Schon M. Canus hat Loci theol. 7, 1 den Stand der Tradition klar festgestellt und sah sich zu der Bemerkung veranlaßt, er wolle nicht, wie andere, die Schriften der Väter fälschen. Man muß also wie bisher von der Negative ausgehen. Diese ist bei den Griechen leicht zu beurteilen, weil sie die Erbsünde überhaupt weniger streng faßten, hat aber bei den Abendländern eine um so größere Bedeutung als sie im Kampfe gegen den Pelagianismus sich der ganzen Tragweite der Lehre von der Erbsünde bewußt geworden sind.

Für diejenigen, welche mit gewissen Gepflogenheiten passionierter Theologen weniger bekannt sind und selbstbewußte Phrasen für bare Münze nehmen möchten, dürfte das kritische Schriftchen eine heilsame Douche bieten. Die im Anhang abgedruckten einschlägigen Konstitutionen ermöglichen eine Übersicht über den Gang der kirchlichen Lehrentwicklung. Übrigens hat Dr. Schneider bereits eine Erwiderung veröffentlicht (Manz. Regensburg). Schanz.

7.

1. Dr. J. Schusters Handbuch zur **Biblischen Geschichte**. Für den Unterricht in Kirche und Schule, sowie zur Selbstbelehrung. Mit Karten, Plänen und vielen Holzschnitten. Neu bearbeitet von Dr. **J. B. Holzammer**, Domkapitular und Regens des bisch. Seminars zu Mainz. Fünfte verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. bisch. Ordinariats zu Mainz. 2 Bde. Freiburg. Herder 1891. LIV, 879 u. 744 S.
2. **Geschichte der Religion** als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. Im Anschluß an das „Lehrbuch der Religion". Von **W. Wilmers**, Priester der G. J. 1. Bd. Sechste, neu be-

arbeitete, vermehrte Auflage. Münster. Aschendorff'sche Buchhandlung. 1891. XVI u. 451 S.

Es ist bei dem engen Raum in unserer Zeitschrift nicht möglich, die neuen Auflagen regelmäßig zu besprechen. Wir müssen uns für gewöhnlich darauf beschränken, auf das dem letzten Hefte des Jahrgangs beigegebene Verzeichnis der eingelaufenen Bücher zu verweisen. Wenn wir bei den oben genannten Werken eine Ausnahme machen, so rechtfertigt sich dieselbe durch die weite Verbreitung und fortgesetzte gute Aufnahme, welche dieselben in allen Kreisen gefunden haben. Sie müssen demnach einem allgemein vorhandenen Bedürfnis entgegenkommen und den heutigen Anforderungen gut entsprechen. Diese Anerkennung hat auch die HH. Verfasser ermutigt, immer wieder die verbessernde Hand anzulegen und die neueste Litteratur zu verwerten.

1. Schusters biblisches Handbuch ist bei uns in der Hand der meisten Katecheten und braucht deshalb nicht mehr besonders empfohlen zu werden. Dasselbe soll nicht eine gründliche exegetische und apologetische Bildung ersetzen, ist aber sehr geeignet, dem tüchtig vorgebildeten Theologen die unmittelbare Vorbereitung für die Erteilung des katechetischen Unterrichts zu erleichtern und den nichttheologischen Leser über die zahlreichen, die h. Schrift betreffenden Fragen und Probleme nach dem heutigen Stand der Wissenschaft zu unterrichten. Der Fachmann wird wohl manche Erklärungen beanstanden und öfter das Bestreben, durch eine mehr fromme als wissenschaftliche Erklärung die Schwierigkeiten zu beseitigen, wahrnehmen müssen. Aber einmal ist das Buch nicht für ihn geschrieben, sodann muß auch er die Be-

rechtigung anerkennen, in einem für weitere Kreise geschriebenen Buche, das Hypothetische und Unsichere der neueren Theorien möglichst zu vermeiden. Andererseits sollte man freilich auch die der eigenen Auffassung günstigen Ergebnisse der Wissenschaft ähnlich kritisch sichten und namentlich in betreff der Religionsgeschichte die ältere Litteratur mit großer Vorsicht benützen. Was z. B. ältere Schriftsteller über die messianischen Hoffnungen bei den Chinesen und Indern berichtet haben, ist nahezu wertlos, ja selbst was neuestens über die chinesische Messiashoffnung nachdrücklich gelehrt wurde, hat sich als durchaus unrichtig herausgestellt. Doch können uns kleinere Ausstellungen, welche an einem großen Werke stets unschwer zu machen sind, nicht abhalten, dasselbe bestens zu empfehlen. Die neue Auflage ist außer den gewöhnlichen Verbesserungen und Ergänzungen durch eine Zusammenstellung der messianischen Weissagungen am Schlusse des 1. Bandes, durch neue Illustrationen und durch vollkommenere, aus der neuen Auflage von Dr. v. Rieß' Bibelatlas vermehrt worden.

2. Diese Geschichte der Religion behandelt zunächst denselben Gegenstand wie das biblische Handbuch, erweitert sich aber zu einer allgemeinen Geschichte der Kirche zu dem besonderen, auf dem Titel angegebenen Zweck. Ihre Einrichtung ist außerdem wesentlich durch die Beziehung zu dem wohl bekannten „Lehrbuch der Religion“, dem sie als Ergänzung dienen soll, bestimmt. In der Vorrede zur 4. A. (1872) bemerkt der Verf., daß er mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse es für ratsam gehalten habe, in der neuen Auflage besonders auf jene Begebenheiten näher einzugehen, in denen sich die

kirchliche, von Gott eingesetzte Lehrgewalt in hervorragender Weise bethätigt. In der 6. A. hat er namentlich jenen Teil der Geschichte, welcher sich die Begründung der Offenbarung zur Aufgabe gesetzt hat, neu bearbeitet. Zu dieser Begründung hat er auch die Geschichte der Ausbreitung des Christentums verwertet. In der Behandlung der h. Schrift ist so ziemlich derselbe Standpunkt eingehalten wie im biblischen Handbuch. Der Skeptizismus gegen die moderne Natur- und Religionswissenschaft ist jedenfalls etwas zu weit getrieben. Trotz aller Hypothesen steht doch etwas mehr fest. In der Darstellung der Kirchengeschichte findet man oft mehr als man erwartet. Die wichtigeren Fragen werden aus den Quellen bearbeitet und die Kontroverspunkte ziemlich ausführlich besprochen. Letzteres ist allerdings zur Orientierung des Lesers um so mehr notwendig, als sich der Verf. gewöhnlich auf die Seite der herkömmlichen Auffassung und in Gegensatz zu vielen neueren Forschern stellt. So sucht er z. B. die Ansicht aufrecht zu erhalten, daß Papst Liberius keine der sirmischen Formeln unterschrieben habe, nimmt ohne weiteres den zweiten Klemensbrief als echt an und bezweifelt, daß Hippolyt als Gegenpapst in Rom aufgetreten sei. Auch hinsichtlich des Verhältnisses des Papstes zu den allgemeinen Konzilien nimmt der Verf. durchaus den älteren Standpunkt ein. Da es sich aber in diesen Punkten um disputable Dinge handelt, welche vielfach bei dem Mangel genügender Nachrichten nie vollständig entschieden werden können, so ist von den Kritikern nur zu fordern, daß sie Gründe und Gegengründe objektiv darstellen. Wir zweifeln daher

nicht, daß auch diese neu bearbeitete Auflage in vielen Kreisen eine wohlwollende Aufnahme finden wird.

Schanz.

8.

Corps et Ame essais sur la philosophie de S. Thomas par **M. J. Gardair** Professeur libre de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, à la Sorbonne. Paris. Lethielleux. 1892. p. 391.

Wir glauben auf diese geistreiche Schrift aufmerksam machen zu sollen, nicht als ob es uns in Deutschland an Schriften über die Philosophie des h. Thomas fehlte oder als ob hier erst der Schlüssel zum wahren Verständnis gegeben worden wäre, sondern weil es doch von einigem Interesse ist, wie an der Sorbonne zu Paris diese Philosophie in öffentlichen Vorlesungen behandelt wird. Die Lektüre des Buches wird aber auch dadurch anziehend und belehrend, daß überall die moderne Naturwissenschaft zum Vergleich beigezogen ist. Daß der H. Verf. in der Begeisterung für seinen Gegenstand sich öfter etwas zu weit fortreißen läßt, äußere Ähnlichkeiten für innere Übereinstimmung ausgiebt, rhetorische Wendungen für Lösung schwieriger Probleme bietet, kann um so weniger auffallen, als das hier behandelte Gebiet zu den dunkelsten Partien der Philosophie gehört.

Nach der gewöhnlichen Klage über den Fortschritt des Zweifels und der Negation findet der Verf. in dem Vorwort gegen das Hauptübel der „Entwicklung" nicht etwa in der Verwerfung der Entwicklung ein Mittel zur Verteidigung, sondern in der richtigen Erklärung des Wortes. Diese Erklärung ist aber bereits im Mittelalter

gegeben worden, in einem System religiöser Philosophie, in welchem die tiefsten Gedanken der griechischen Philosophie harmonisch mit den höchsten Eingebungen des Christentums zusammenleben, im System des h. Thomas. Ich muß nun zwar gestehen, daß mir gerade dieser Begriff der Entwicklung nicht als der leitende Gedanke des Buches erschienen ist, wenn man denselben nicht in der bekannten Lehre von den substantiellen Umwandlungen finden will, vielmehr scheint mir die Haupttendenz gegen den Cartesianischen Spiritualismus gerichtet zu sein. Gegen diesen bietet die Lehre von der Materie und Form allerdings eine Hauptwaffe und diese ist zugleich sehr geeignet, der modernen Naturwissenschaft in hohem Grade gerecht zu werden, weil sie eine substantielle Einigung von Materie und Form annimmt. Die prinzipielle Durchführung und Verwendung dieses Axioms bildet wohl das Hauptverdienst des Buches.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: die Aktivität in den unorganischen Körpern, die Kräfte der Seele, der Organismus und der Gedanke. Im ersten Teil giebt der Verf. eine Darstellung der Atomistik in den Naturwissenschaften und beim h. Thomas. Bei aller Anerkennung des Unterschieds glaubt er doch, daß derselbe den Grund der aristotelischen Lehre von Materie und Form nicht berühre. Insbesondere erwähnt er auch den Versuch der Jesuiten (Liberatore u. a.), diese Zusammensetzung auf die Atome zu beziehen. Interessanter sind die Ausführungen über die Lebenskraft und Seele. Zwar polemisiert er gegen die Behauptung, daß dieselben nur metaphysische, ideelle Begriffe ohne substantiellen Grund seien, aber ebenso entschieden verwahrt er sich gegen die

Trennung von der Materie, vom Körper. Die Tendenz, welche der Körper von Natur zur Entwicklung nach einem bestimmten Ziele habe, genüge durchaus zur Erklärung. Der beseelte Leib wächst, empfindet; die immaterielle Seele denkt, will. Die niederen Kräfte bleiben nach der Trennung nur in der Seele wie „in der Wurzel". Der h. Thomas ist der Lehrer par excellence in der Lehre von der Einheit des Menschen, des Kompositum, welches die Seele mit dem Leibe bildet. Als die entsprechendste Formel erscheint ihm: »Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens« (c. Gent. II, 69). Indem der h. Thomas seinen Blick in den aristotelischen Begriff von Materie und Form vertiefte, hat er die überraschende Synthese von einem Prinzip reinen Werdens, das durch ein spezifisches Formprinzip zu einer existierenden Realität aktualisiert wird, geschaut, eine Synthese, welche jedes körperliche Wesen ausdrückt, ob es rein physisch oder zugleich physisch und lebendig, oder physisch, lebendig und fühlend, oder endlich physisch, lebendig, fühlend und denkend sei. Dieser Geniegedanke wird uns das Geheimnis des Zusammenwirkens vom Leib und Seele in der Einheit des menschlichen Wesens offenbaren.

Von der Ausführung wollen wir nur wenige Punkte berühren. Der H. Verf. findet den Hauptbeweis für die Immaterialität der Seele in der Universalität des menschlichen Gedankens. Der Seele schreibt er, wohl mit Unrecht, eine Produktion von Wärme zu. Der Einwand durch das Mayer'sche Gesetz gelte nicht, denn dieses sei nur für die Anziehungs- und Abstoßungskräfte

bewiesen. Das göttliche Vorherwissen der kontingenten Dinge erklärt er nicht mit Bossuet u. a. als ein Wissen in causis, sondern als ein überzeitliches Wissen. Die thomistische Lehre von der Bewegung des menschlichen Willens durch Gott (applicatio) sucht er dadurch wahrscheinlich zu machen, daß er mit Thomas das Willensvermögen für jedes Gut, welches nicht das vollkommene Gut ist, indifferent sein läßt, so daß Gott dasselbe, wenn er es bewegt, nicht zu diesem oder jenem bestimmt. Doch gesteht er selbst, daß diese Erklärung eine Dunkelheit zurücklasse, aber man könne nicht erwarten, daß über eine Frage, deren ein Datum eine göttliche Vollkommenheit ist, ein helles Licht verbreitet werde.

Schanz.

9.

Kurzgefaßter **Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi** von Dr. **Franz Pölzl**, Hausprälat Seiner päpstlichen Heiligkeit und Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. Graz, Styria 1892. XII. 527 S. Preis 5 M.

Die Form der Behandlung hat unseren Beifall; wir sind hier aus der Schule des unvergeßlichen Aberle an dieselbe gewöhnt, wo stets die Bibeltexte in der entsprechenden Nebeneinanderstellung vorangeschickt wurden. Wenn in dem vorliegenden Buche nicht bloß die textkritisch-sprachlichen, sondern auch die historisch-archäologischen Erörterungen und Bemerkungen unmittelbar an den Bibeltext angereiht werden, so kann man sich mit diesem Verfahren vollständig befreunden. Dem griech. Text schenkt der H. Verf. alle Sorgfalt und die bei-

gegebene deutsche Übersetzung, die sich durchaus an jenen anschließt, ist korrekt, den Sinn immer richtig wiedergebend und dabei doch gefällig. Mit den Resultaten auch der neuesten Forschung zeigt sich der Autor vertraut und es darf wohl zu den Hauptvorzügen des Buches gerechnet werden, daß es den Leser jedesmal mit den verschiedenen Auffassungen und Erklärungen bekannt macht und dann den Weg zur Entscheidung zeigt. Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die Herstellung der Harmonie zwischen den Evangelisten in Fällen, wo Differenzen zu Tage treten. U. E. geht der geschätzte Gelehrte gerade hierin manchmal zu weit; so z. B. wenn er S. 401 die Differenz zwischen Mark. 16, 1 und Luk. 23, 56 betreffs des Einkaufs der Spezereien durch die Frauen am Abend des Karfreitags, beziehungsweise am Abend des Karsamstags durch die Annahme beseitigen will, es habe sich in der von Markus angegebenen Zeit um eine Ergänzung und Vervollständigung der Tags zuvor gemachten Einkäufe gehandelt; ähnlich erscheint der Ausgleichungsversuch zwischen Mark. 16, 2 und Joh. 20, 1, wonach das *ἀνατειλαντος τοῦ ἡλίου* des Markus von der Zeit der Morgenröte zu verstehen wäre (S. 400), künstlich. Man vermag keinen vernünftigen Grund zu entdecken, weshalb man Differenzen der Art nicht einfach als solche anerkennen und aus dem Standpunkt der Schreibenden erklären sollte. Der Verf. wollte bei Abfassung seines Buches auch den praktischen Bedürfnissen der Seelsorger Rechnung tragen, und es ist gar nicht zu leugnen, daß besonders die Abschnitte über die Einsetzung der Eucharistie (S. 69—96), über die Erscheinung Jesu am See Tiberias und die Übertragung des

obersten Hirtenamtes an Petrus (S. 465—492), über die Ausrüstung der Apostel mit den apostolischen Vollmachten (S. 492—502) in der Praxis sich sehr fruchtbar erweisen können. In folgenden Punkten erlaubt sich Ref. seinen abweichenden Standpunkt von den Anschauungen des H. Verf. darzulegen.

1) Der Einzug Jesu in Jerusalem muß in der Leidensgeschichte unter den vorbereitenden Ereignissen Berücksichtigung erfahren wegen des unmittelbaren Zusammenhangs, in welchem diese Thatsache mit den Vorgängen des Leidens und Sterbens steht.

2) Das Bestreben, den 14. Nisan als Tag des Paschamahls und den 15. Nisan als Todestag Jesu auch nach Johannes festzuhalten, erweist sich als erfolglos. Der H. Verf. widmet der Erörterung und Begründung seiner bezüglichen Ansicht einen längeren Abschnitt (S. 40—54), er nimmt außerdem bei Besprechung der einzelnen hier in Betracht kommenden Stellen jedesmal die Gelegenheit wahr, auf den fraglichen schwierigen Punkt zurückzukommen und die entgegenstehende Aufstellung abzuweisen. Dieses ganze Beweisverfahren hat uns nicht überzeugt; die Sache scheint uns so zu liegen. Nach der Darstellung des 4. Evangelisten ist der Tag des Paschamahls der 13., der Tag des Todes Jesu der 14. Nisan. Bezüglich des ersteren Termins ist Joh. 13, 1 vgl. mit Luk. 22, 7 entscheidend; hinsichtlich des zweiten Joh. 18, 28. Was immer zu Gunsten der bekannten Auffassung dieser Stelle (Essen der Friedensopfer) vorgebracht werden mag, sowohl nach dem unmittelbaren Wortlaut, als nach dem biblischen Sprachgebrauch bedeutet *φαγεῖν τὸ πάσχα* „das Osterlamm genießen“ und

der unzweideutige Sinn der ganzen Stelle ist: die Juden gingen in das Prätorium nicht hinein, um nicht eine levitische Verunreinigung zu verschulden und am Genuß des Osterlamms gehindert zu werden. Demnach erfolgte die Verurteilung und Hinrichtung Jesu vor dem Beginn des jüdischen Pascha d. h. am 14. Nisan. Dieselbe Vorstellung ergiebt sich bei einem Blick auf Joh. 19, 14 u. 19, 31. In Anbetracht der Genauigkeit des Johannes in den Zeitangaben, in Anbetracht sodann der das Referat der Synoptiker berücksichtigenden, ergänzenden und vielfach berichtigenden Darstellung dieser Evangelienschrift sollte man, meint Ref., das angedeutete aus der Prüfung des Johannesevangeliums hervorgehende Resultat als den festen Boden betrachten, auf welchen man sich für die Entscheidung der Frage stellen muß. Die Gründe, welche die Synoptiker zu ihrer eigentümlichen Darstellung bestimmten, sind ja ziemlich klar und die Spuren ganz unverkennbar, daß auch sie die beiden von Johannes gebotenen Termine im Auge haben (vgl. Luk. 22, 7; 23, 56; Mark. 15, 21 u. 15, 42). Somit ist die Harmonie der Evangelien bei diesem Verfahren thatsächlich in keiner Weise gefährdet.

3) Der H. Verf. nimmt das bekannte καθεξῆς Luk. 1, 3 in der Bedeutung: chronologische Ordnung. Nun mag immerhin zugegeben werden, daß der Evangelist mit seinen bekannten Worten die Absicht ausdrücken will, die Ereignisse im ganzen in zeitlicher Folge zu beschreiben, und er hat sicher dieser Absicht gemäß eine genauere chronologische Ordnung eingehalten als manche von den „vielen Vorgängen“, welche er beim Aussprechen jener Worte berücksichtigt. Allein pressen darf man

den Ausdruck des Lukas nicht und uns scheint der H. Verf. viel zu weit gegangen zu sein, wenn er zweimal (S. 68 u. 109) nachdrücklich hervorhebt, wegen der Versicherung des Evangelisten im Prolog müsse man a priori vermuten, daß er und nicht die in der Anordnung der Ereignisse von ihm abweichenden anderen Synoptiker die chronologische Aufeinanderfolge festhalte. Legt man diesen Maßstab der Beurteilung an, so kommt man bei der Erklärung des Evangeliums im einzelnen sehr häufig in die peinlichste Verlegenheit. Um nicht zu erinnern an Luk. 4, 14 ff., an viele Stellen im sog. Reisebericht, sei nur in der Leidensgeschichte selbst aufmerksam gemacht auf 22, 54; 24, 8 ff., wo wir nachweisen können, daß Lukas die Ereignisse keineswegs in der Reihenfolge berichtet, in welcher sie geschehen sind. Demnach dürfte größere Vorsicht in der Auslegung jenes Begriffs geboten sein.

4) Was die Erörterung der gerichtlichen Verhandlungen betrifft (S. 187 ff.), so stimmt Ref. dem Autor des Buches völlig bei, wenn er ein Verhör Jesu vor Annas annimmt, ehe ein solches vor Kaiphas erfolgte. Denn die grammatisch richtige Erklärung des ἀπέστειλεν (Aor., nicht Plqf.) nötigt zu jener Annahme. Dagegen ist die Ansicht, daß für den römischen Prokurator bei der Entscheidung, ob er ein von der jüdischen Behörde gefälltes Todesurteil zu bestätigen oder nicht zu bestätigen habe, das jüdische Gesetz und nicht das römische Recht maßgebend war, ganz hinfällig (S. 243 u. 294). Gewiß haben die Juden vor ihrem eigenen Forum den Heiland nach den Satzungen des mosaischen Gesetzes behandelt, indem sie ihn der Blasphemie beschuldigten

und darum des Todes für würdig erklärten. Aber sofort bei ihrem ersten Erscheinen vor Pilatus ließen sie die ganze Anklage wegen Gotteslästerung fallen und erhoben die andere wegen eines Staatsverbrechens. Man lasse sich durch den Umstand nicht täuschen, daß die Juden, nachdem Pilatus die Klage geprüft und die Schuldloserklärung abgegeben hatte, eine Schwenkung machen und zum früheren System zurückkehren, indem sie sagen: wir haben diesen als Gotteslästerer erfunden, der nach dem mosaischen Gesetz sterben muß (Joh. 19, 7). Solche Schwenkung erfolgte bloß in der augenblicklichen vollkommenen Verlegenheit. Wie sie nach Joh. 18, 33 gleich anfangs vor Pilatus die politische Seite hervorkehren, so thun sie das auch später wieder (Joh. 19, 12); und schließlich giebt bei Pilatus die Drohung der Juden, mit einer Anklage wegen Majestätsverbrechen gegen ihn vorzugehen, falls er Jesum, den politischen Verbrecher, nicht verurteile, den Ausschlag (Joh. 19, 12). Nach alle dem war in dem Prozeß durchaus das römische Recht maßgebend.

5) Die Frage, in welcher Tagesstunde der Heiland gekreuzigt worden ist, gehört mit einigen anderen aus der Geschichte der Auferstehung zu den schwierigsten. Der H. Verf. hat in redlichem Eifer sich mit derselben beschäftigt (S. 316; 337 f.). Er findet die Lösung des Problems in der Annahme, Jesus sei etwa um 7 Uhr morgens verurteilt und um 9 Uhr ans Kreuz geschlagen worden. Die Schwierigkeit liegt in Mark. 15, 25 vgl. mit Joh. 19, 14. Der Ref. seinerseits gesteht es offen, daß ihm die Entscheidung gerade in dieser Frage nicht so schwer geworden ist; sie stimmt mit der Ansicht

des Verf. nicht überein. Hier sollte man sich von gewissen praktischen Erwägungen leiten lassen: sobald man die von den Evangelisten geschilderten Vorgänge in concreto sich vergegenwärtigt, gewinnt man die feste Überzeugung, daß die Verhandlungen vor Pilatus, die um 6 Uhr morgens oder ganz kurz vorher begannen, von ihrem ersten Anfang bis zur Fällung des Urteils mit den verschiedenen dazwischen liegenden Ereignissen (Vorführung vor Herodes, Verspottung Jesu ꝛc.) um 7 Uhr ganz unmöglich abgeschlossen sein konnten. Vielmehr erfolgte Jesu Verurteilung kurz nach 11 Uhr (Joh. 19, 14 vgl. mit 1, 40 u. 4, 6 — jüdische Stundenzählung) und die Kreuzigung um ½ 12 Uhr. Wie Mark. 15, 25 auszulegen ist, hat der H. Verf. selbst S. 337 angedeutet.

Belser.

10.

1. **Lehrbuch der kath. Religion** im Anschluß an den Katechismus der Diözesen Köln, Trier, Münster und Breslau von Dr. **A. Glattfelder**, I. Teil: von dem Glauben. Trier, Paulinusdruckerei 1890. IV, 143 S. II. Teil: von den Geboten, ebd. 1889. 110 S. kl. 8.
2. **Kathol. Apologetik** für Gymnasialprima. Von Dr. th. **P. Hake**, Oberlehrer und Religionsl. am Kgl. Gymnasium zu Arnsberg. Freib. 1890. XII, 221 S. gr. 8.
3. **Grundriß der Apologetik** für die oberen Klassen höherer Lehranstalten von Dr. th. **Hermann Wedewer**, Religionslehrer an den Kgl. Gymnasien zu Wiesbaden (Lehrb. f. d. kath. Religionsunterricht II.). Zweite Aufl. Freib. 1890. IX, 112 S. kl. 8.
4. **Geschichte der Kirche Jesu Christi** für Studierende von Dr. **Clemens Lüdtke**, Domkap. und Generalvikar zu

Pelplin. I. Das christl. Altertum. 2. neubearb. Aufl. Danzig, Boenig 1890. VIII, 142 S. II. Das christl. Mittelalter 2. Aufl. ebd. 1892. S. VI, u. 145—296. gr. 8.

5. **Lehrbuch der Kirchengeschichte** für die Oberklassen der Mittelschulen von Dr. **Balth. Kaltner,** Domkap. in Salzburg. 2. verb. Aufl. Prag, Wien, Tempsky; Leipz. Freytag 1891. 2 Bl. 188 S. gr. 8. geb. 1 fl. 5 kr.

6. **Lehrbuch der Kirchengeschichte** zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterrichte von **Alois Bader,** Spiritual und Religionslehrer. Eine vollständ. Neubearbeitung des Buches „Kurze Kirchengesch. f. d. Jugend“ von Pider-Moser. Innsbruck, Rauch (C. Pustet) 1893. VI, 259 S. 8. M. 1. 60.

Es ist weder für unsere Gymnasien noch für unsere Religionshandbücher ein schlechtes Zeugnis, wenn letztere trotz ihrer stets wachsenden Zahl immer wieder den Weg in die Schulen sich bahnen und neue Auflagen erleben. Vielleicht darf man sagen, daß nachgerade in dieser Richtung des Guten zuviel geschehe; allein — diese Überzeugung wird glücklicherweise immer allgemeiner — ein auch nur halbwegs gutes gedrucktes Kompendium ist jedenfalls viel besser, als den Religionsunterricht für diese Altersstufe nach eigenen Heften vorzutragen. Unter den hier aufgeführten Lehrbüchern wird man jedem das Zeugnis geben müssen, daß es seinem Zweck unter bestimmten Verhältnissen genüge.

1) Der wie es scheint erste Versuch, den Bedürfnissen der höheren Schulen auf unmittelbarer Grundlage des Katechismus gerecht zu werden, geht von der Überzeugung aus, daß der Schüler das, was er in der guten Form des Katechismus schon gelernt hat, in verändertem Ausdrucke

seinem Gedächtnisse nicht nochmals einzuprägen brauche. Darum giebt der Verfasser zunächst den Text des Katechismus (Fragen, Antworten, Schriftstellen, Anmerkungen), und knüpft sodann an diesen seine weiteren Ausführungen, „welche Einfachheit und Kürze mit Gründlichkeit zu vereinigen suchen". Die Kürze scheint uns für Schüler hie und da das Verständnis zu erschweren. Das Büchlein soll aber außerdem den Katecheten für die unmittelbare Vorbereitung ein praktisches Hilfsmittel sein und daneben den künftigen Volksschullehrern dienen. Bei der Verwandtschaft des neuen Rottenburger Katechismus mit dem der genannten Diözesen kann dieser Kommentar auch unseren Katecheten und Lehrern empfohlen werden.

2) Im Vorwort zu diesem Lehrbuche wird mit Berufung auf päpstliche und synodale Aussprüche hervorgehoben, daß der Religionsunterricht an den höheren Schulen heutzutage eine besondere und hervorragende apologetische Aufgabe hat, und darum wollte der Verfasser die Apologetik für die oberste Gymnasialklasse in breiterer Ausführung geben. Nach ihm soll die genannte Disziplin, obwohl sie im theologischen System und im Universitätslehrplan die erste Stelle einnimmt, dennoch im Gymnasialunterricht zuletzt behandelt werden, weil sie einerseits auf den gesammten Religionsunterricht zurückgreife, andererseits „als notwendige Armatur der Primaner für die gefahrvolle neue Laufbahn" von größter Wichtigkeit sei. Es werden im 1. Teil „die natürlichen Grundlagen der kath. Religion" (natürl. Gotteserkenntnis, Verhältnis Gottes zur Welt, Verh. des Menschen zu Gott), im zweiten „die übernatürlichen Grundlagen" (1. die Offenbarung, 2. die Kirche) derselben gegeben, wobei mit Recht auf

die gegenwärtig verbreiteten Irrtümer am ausführlichsten eingegangen wird. „Nach der Natur des Gegenstandes und nach den Erfahrungen, die der Verfasser mit den sehr verschiedenartigen älteren und neueren Lehrbüchern gemacht hat, glaubte er auch, daß dieses Buch, um sowohl dem Schüler die Arbeit zu erleichtern, als dem Unterrichte den Erfolg zu sichern, die Beweise größtenteils nicht nur in nuce und bloß skizziert, sondern in extenso entwickelt und ausgeführt darbieten muß." Kein Zweifel, daß der Verfasser dadurch ein Spezimen entschiedener theologischer Erudition und apologetischer Umsicht gegeben hat. Gleichwohl hätte Referent schwere Bedenken, das Buch seinen Schülern als Lehrbuch in die Hand zu geben. Ohne unsere Erfahrung gegen die des verdienten Verfassers ausspielen zu wollen, sind wir doch überzeugt, daß die wenigsten auch der Primaner den gelehrten Ausführungen dieser Apologetik überall zu folgen imstande sind. Schon durch lange und zu schwere Satzkonstruktionen, welche für Schulbücher doppelt gefährlich sind, wird dies erschwert, nicht weniger durch den häufigen Gebrauch scholastischer Termini. Sodann scheint uns, um einer treffenden Bezeichnung uns zu bedienen, der ungezieferartige Kleindruck, welcher wohl neunzehn Zwanzigstel gegenüber dem Großdruck ausmacht, nirgends ungeeigneter als in einem Schulbuche. Ganz anders liegt die Sache in Drehers weitverbreiteten Grundrissen, wo das Petit nur Anmerkungen zum Großdruck enthält; hier dagegen tritt letzterer sosehr zurück, daß er ohne ersteres selbst für den Spaß zuwenig, geradezu unverständlich wäre; im Kleindruck liegt der Schwerpunkt der Beweise. Für besonders günstige Verhältnisse mag sich ein solches

Buch empfehlen, für die Mehrzahl unserer Anstalten schwerlich. Dagegen wäre es mit Freude zu begrüßen und reiche Frucht davon zu erhoffen, wenn dasselbe durch die Schule seinen Weg in die Kreise gebildeter Laien fände, deren Verständnis und Bedürfnis es zweifelsohne trefflich entspricht.

3. Dem Umfange nach kaum die Hälfte des vorigen, vermag Wedewers Büchlein den Ansprüchen der Schulmänner wohl eher zu genügen. Bezeichnend ist es, daß diese zweite Auflage gegenüber der ersten vielfache Kürzungen zeigt, aus welchen sicher den Hake'schen entgegengesetzte Erfahrungen sich erschließen lassen. Die Ausführung ist insofern ungleich, als auch hier die unsere Zeit bewegenden Fragen eingehender behandelt sind und der Widerlegung von Materialismus, Pantheismus, Unsterblichkeits- und Wunderleugnung größerer Raum und besondere Sorgfalt gewidmet ist. Vor Überwucherung des Kleindrucks muß auch dieses Büchlein sich hüten.

4. Die Einwände, welche gegen die erste Auflage dieser Kirchengeschichte geltend gemacht wurden (auch in dieser Zeitschr., s. 1880, 164), haben den Verfasser zu mancherlei Änderungen bestimmt. Den Umfang und die Anordnung des Buches zu verändern konnte er sich nicht entschließen. Wenn die Kritiker sich darüber aufhielten, daß „zunächst für die oberen Klassen höherer Lehranstalten" drei Bändchen zuviel seien, so konnte dieser Stein des Anstoßes ganz einfach dadurch beseitigt werden, daß jener Zusatz auf dem Titel unterblieb, ohne daß darum die Schüler der Gymnasien ganz aus dem Auge geblieben oder ausschließlich an akademische Hörer gedacht worden wäre. Die Litteraturangaben eignen das Buch allenfalls

auch für letztere; ein Hauptzweck des Verfassers war übrigens von Anfang an, dem Schüler fürs spätere Leben ein Andenken an die Schule zu geben, wofür es wie wenige geeignet ist. Dies beweist schon der Absatz der „verhältnismäßig sehr starken ersten Auflage", die 1879 erschien. Daß aus der Anordnung des Stoffes nach dem dreifachen Amte der Kirche sich Unzukömmlichkeiten ergeben, liegt auf der Hand, und die Gegenbemerkungen S. IV f. vermögen diese Thatsache nicht zu beseitigen, wenn man auch dem praktischen Grund, warum jene Einteilung beibehalten wurde (um die Benutzung der ersten Auflage in der Schule nicht unmöglich zu machen), sich nicht verschließen kann. Den angeführten Mängeln stehen unleugbare Vorzüge gegenüber; der historische Takt des Verfassers tritt in der Auswahl des Stoffes und in dem gesunden Urteil überall zutage. Die eingehende Darstellung der patristischen Litteratur und der dazugehörigen Persönlichkeiten, der Scholastik und Mystik, des Humanismus und der christlichen Kunst gereichen einer solchen Kirchengeschichte nur zum Vorteil, wie sie auch durch die Litteraturangaben an Brauchbarkeit sehr gewonnen hat [1]). Unser günstiges Gesammturteil glauben wir in die Bemerkung fassen zu können, daß es um die katholischen Klerikalseminare namentlich des Auslandes noch gut bestellt wäre, wenn sie alle ihren Zöglingen eine Kirchengeschichte böten, wie sie der Herr Generalvikar von Pelplin

---

1) Alzog's Patrologie wird noch nach der 1. Auflage von 1866 zitiert (seit 1888 liegt die vierte vor); von Voigt's Wiederbelebung ist die erste Auflage veraltet. Die Verweisung auf die Dogmatikhandbücher von Heinrich und Scheeben erscheint auffällig, wo es sich um vorwiegend historische Fragen handelt (S. 133).

vorwiegend für Gymnasien und Laienkreise geliefert hat.

5. Dieses 1880 in erster Auflage erschienene schön ausgestattete Büchlein ist ein vortreffliches Hilfsmittel für obere Gymnasialklassen. Zwar ist es wohl ebenfalls zu umfangreich, doch ist durch (mäßigen) Kleindruck manches als fakultativ ausgeschieden. Die Anlage des Buches, die Auswahl und Behandlung des Stoffes scheint uns sehr gelungen. Die drei großen Zeiträume werden je in zwei Perioden abgeteilt und innerhalb dieser vollzieht sich die sachliche Gruppierung in je fünf Kapiteln, von denen das zweite „Kirche und Staat" überschrieben ist. Infolge dieser Einteilung treten manche sonst in derartigen Lehrbüchern weniger beachtete Seiten in besseres Licht, wie z. B. § 9 die juristische Grundlage der Christenverfolgungen, was zum Verständnis sehr viel beiträgt. Besonders anerkennenswert ist die Beigabe kurzer Stellen aus Vätern und Akten im Urtext (z. B. der wichtigste Satz aus Konstantins Toleranzedikt, der Hinweis auf die Martyrerakten der h. Felicitas), sowie die verhältnismäßig ausführliche Darstellung der Kunst in den Katakomben und der Kunst überhaupt, wie auch der kirchlichen Wissenschaft — Eigentümlichkeiten, die solchen Kreisen und unserer Zeit notthun. Das durch k. k. Ministerialerlaß für „allgemein zulässig" erklärte, von vielen Ordinariaten approbierte Lehrbuch verdient die wärmste Empfehlung. (Eine Übersetzung von des Josephus „Jüd. Krieg" von Kaulen kenne ich nicht [S. 5]).

6. B. „hatte bei Abfassung dieses Lehrbuchs vorzüglich solche Lehranstalten vor Augen, an denen die klassischen (lateinische und griech.) Sprachen nicht gepflegt werden, voran Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten",

vermeidet deshalb alle lateinischen oder griechischen Citate, und wenn das Buch für Zwecke des Selbstunterrichts ziemlich viel Stoff aufgenommen hat, so ist durch Anwendung verschiedenen Drucks angedeutet, „daß beim Gebrauche desselben in Schulen nötigenfalls gar manches überschlagen werden kann". Daß die Anlage eine glückliche wäre, wird sich nicht leicht behaupten lassen. Durch eine von den allgemein angenommenen drei Zeiträumen ganz absehende, den vielen Stoff einfach in fünf Perioden gliedernde Einteilung, wobei die Neuzeit in eine Periode zusammengefaßt (und so die Angabe: „in dieser Zeit" S. 241 zu einer ganz vagen, nicht einmal das Jahrhundert andeutenden) wird, geht ein wesentliches Moment der Übersichtlichkeit verloren. Statt daß Quellen zum Worte kämen, wird z. B. S. 19 fast eine ganze Seite aus Deharbe entlehnt; überhaupt scheinen dem Verfasser mehr populäre denn wissenschaftliche Schriften als Vorlagen gedient zu haben. Die Bestimmung des Buches hätte die Angabe wenigstens der allerwichtigsten Litteratur nicht ausgeschlossen. Wenn ausnahmsweise S. 48 ein Gewährsmann citiert wird, so ist es gerade an dieser Stelle verfehlt, da das dort Gesagte weit über den Bericht Ammian's hinausgeht und so die Citation leicht falsche Meinungen erwecken könnte; Julian ist auch sonst etwas schief beurteilt. Eine biographische Behandlung empfiehlt sich gewiß für Verhältnisse, wie Verf. sie im Auge hat; dann tritt aber die Persönlichkeit z. B. des Athanasius zu wenig hervor. Was über kirchliche Wissenschaft und Kunst, über Katakomben, Humanismus u. a. gesagt wird, ist zu wenig, wogegen es doch für ein solches Lehrbuch zuweit geht, über die Einführung von

nur in choro gefeierten Festen, der Leidensoffizien für die Fastenzeit u. ä. zu referieren. „Die Taufe der Ketzer ist gültig“ läßt sich nicht so allgemein als Beschluß des Nicänums hinstellen (S. 53); ebensowenig darf man sagen, daß „der so entartete Humanismus zum Vorläufer des Luthertums“ wurde (184). „Hierarchie der Kirche“ oder „kirchliche Hierarchie“ scheint uns pleonastisch, und von einer „Erfindung“ des gotischen Stiles (185) zu reden klingt eigentümlich. Formen und Wendungen wie Bonifacius (84), Mönchstum (77 u. ö.), Schoppenhauer (232); Julian rief die verbannten Bischöfe zurück, „damit sie sich im Kampfe mit den Arianern gegenseitig aufreiben sollten“ (47); Calvin „studierte mit fortwährend kirchlicher Unterstützung“ (204); die Opposition „führte zur Bildung der sog. Altkatholiken“ (240) — derartige Nachlässigkeiten mögen durch die Eile (Vorw.) entschuldigt werden, sind aber in einem Schulbuche doppelt mißlich. Das Religionshandbuch soll für den Schüler auch ein Muster präzisen, stilistisch fehlerlosen Ausdrucks sein. Als Lesebuch für weitere Kreise dürfte sich das Büchlein schon wegen seines billigen Preises noch am besten eignen. Merkle.

III.

Analekten.

Die **Akten der hl. Perpetua und Felicitas**, die Perle der altchristlichen Martyrien, waren bisher nur im lateinischen Text bekannt. Durch Rendel Harris wurde im Frühjahr 1889 in der Bibliothek des Klosters vom hl. Grab in Jerusalem (Cod. S. Sep. 1) ein vollständiger griechischer Text aufgefunden und 1890 in Verbindung mit Gifford veröffentlicht. Der Fund legte naturgemäß die Frage nahe, welcher der beiden nunmehr vorhandenen Texte der ursprüngliche sei. Die Herausgeber des griechischen Textes sprachen diesem die Priorität zu, und Harnack stimmte ihnen in der Theol. Litteraturzeitung 1890 S. 403—406 völlig bei. Hilgenfeld glaubte in der Zeitschrift für wiss. Theol. Bd. 34 wenigstens für die Visionen einen punischen Ursprung annehmen zu sollen, indem er das Wort afa c. 10 von dem semitischen afar (Staub) herleitete. Duchesne führte dagegen, in den Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres 1891, dieses auch bei Martial, Seneca u. a. vorkommende Wort mit Grund auf das griechische ἁφή zurück und sprach sich seinerseits für den lateinischen Ursprung des Martyriums aus. Schon ein Zug gebe dafür den Beweis. In der Vision des Saturus c. 13 wird erzählt, daß die Martyrer im Paradies ihrem Bischof Optatus und dem Presbyter-Doktor (doctor audientium) Aspasius begegneten und Perpetua mit ihnen griechisch zu reden anfing. Die Bemerkung steht in beiden Texten; sie weist auf lateinischen Ursprung hin, und im griechischen Text ist sie nur als Übersetzung aus einer lateinischen Vorlage begreiflich. Ferner sind die montanistischen Züge im Prolog und Schluß im griechischen Text getilgt oder abgeschwächt. Des weiteren finden sich in diesem zahlreiche Fehler, welche sich als falsche Übersetzung aus dem Lateinischen darstellen. So wird discincta c. 10, 20 = cincta und callicula oder gallicula c. 10 zweimal = caliga oder caligula genommen. Auf

der anderen Seite aber enthalte der griechische Text eine wertvolle Bemerkung, die, sei sie ursprünglich oder nur eine Glosse, immerhin offenbar eine alte Überlieferung bezeuge. Thuburbo minus werde c. 2 als Vaterstadt der hl. Perpetua und ihrer Leidensgenossen genannt, und diese Angabe bestätige die alten Martyrologien einerseits, wie sie andererseits eine Unrichtigkeit in denselben erkläre, indem In Mauritania civitate T. wohl aus In minore civitate T. entstanden sei. Zu derselben Ansicht über das Verhältnis der Texte gelangte gleichzeitig J. A. Robinson in den Texts and Studies 1891 I, 2, indem er als Kennzeichen der Übersetzung betrachtete die Einschaltung von Erklärungen, welche für den ursprünglichen Leserkreis überflüssig waren, den mehr lockeren Charakter der Darstellung und das Fehlen von Wortspielen, wie eines im lateinischen Text c. 21 vorliegt. Dagegen glaubt er Thuburbo nicht als die Heimat der Martyrer betrachten, in den bezüglichen Angaben vielmehr eine Verwechslung der Martyrer von Thuburbo vom 30. Juli (d. h. Maxima, Donatilla, Sekunda) mit denen vom 7. März oder den unsrigen erblicken zu sollen. Die andere Auffassung verdient indessen den Vorzug, da auch die Worte supervenit de civitate pater c. 5 im lateinischen Text darauf hinweisen, daß die Martyrer an einem anderen Orte als in der Heimat im Gefängnis waren. Oder sollte etwa das Gefängnis von Karthago außerhalb der Stadt gewesen sein? Die Annahme ist nicht unmöglich, aber doch weniger wahrscheinlich. Robinson untersuchte übrigens nicht bloß die angeführten Punkte. Es werden auch die Beziehungen des Hirten des Hermas und der Petrusapokalypse zu den Visionen erörtert, die Visionen aus der Eigentümlichkeit des Stils als Aufzeichnungen der betreffenden Personen erwiesen, der übrige Teil als Werk Tertullians darzuthun versucht. Der Untersuchung schließt sich eine neue Ausgabe der Texte an, bei welcher für den lateinischen Text zwei Hss. neu verglichen werden konnten. Im Anhang werden die verschiedenen Texte des Martyriums der Scillitaner beigegeben. Der griechische hätte an einigen Stellen noch etwas mehr aus dem Lateinischen emendiert werden können. Statt *ἐκ τῆς πολλῆς ἀποδημίας μαραινόμενος* hatte die Übersetzung ursprünglich sicher, wie auch Duchesne sah, *ἐκ τῆς πόλεως ἀπ' ὀδύνης* (oder *ἀκηδίᾳ* cf. c. 9).

Zum **Edikt von Mailand 313.** In der Zeitschrift für Kirchengeschichte XII (1891), 381—386 sucht O. Seeck nachzuweisen, daß es ein Edikt von Mailand, das sich mit der Christenfrage beschäf-

tigte, nie gegeben habe. Eine Urkunde, welche man mit diesem Namen zu benennen pflege, sei uns zwar noch im Wortlaut erhalten. Aber diese sei erstens kein Edikt, sondern ein Brief; zweitens sei sie nicht in Mailand erlassen; drittens rühre sie nicht von Konstantin her; viertens biete sie nicht dem ganzen Reiche gesetzliche Duldung, welche die Christen damals schon längst besaßen (nämlich seit dem Edikt des Galerius 311), sondern ihr Inhalt sei von viel beschränkterer Bedeutung. Sie betreffe nur den Orient, wo allein durch den Fanatismus seines Beherrschers Maximinus Daja trotz des Toleranzediktes v. J. 311 die Verfolgung fortgewütet habe, und das Gesetz sei von Licinius, und von ihm allein, erlassen worden, sobald er in Nikomedien, der Hauptstadt der ersten Provinz, welche er dem Maximinus entrissen, als Sieger eingezogen war. Wolle man daher einen Namen für das Gesetz haben, so dürfe man es künftig nicht mehr das Edikt von Mailand, sondern nur den Erlaß von Nikomedien nennen. Die These wird von F. Görres in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXXV (1892), 286—295 als Produkt der Hyperkritik zurückgewiesen. Es wird namentlich hervorgehoben, daß der Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum c. 48 allerdings das durch Licinius zu Nikomedien veröffentlichte Exemplar der Urkunde aufbewahre und im lateinischen Wortlaut mitteile, und Eusebius H. E. 10, 5 die griechische Übersetzung der Form des Erlasses biete, wie ihn der Statthalter Palästinas veröffentlicht hatte. Diese beiden Formen seien aber nicht die ursprüngliche Gestalt des Ediktes. Der Archetypus, das Exemplar, welches Konstantin und Licinius im Anfang des J. 313 nach ihrer eigenen Aussage in Mailand veröffentlichten, sei verloren gegangen; er sei nicht an einen einzelnen Statthalter, sondern sicherlich an die beiderseitigen Prätorialpräfekten gerichtet gewesen und habe allen Christen im Reiche gegolten, natürlich mit Ausnahme des Reichsanteils von Maximinus, auf den es erst ausgedehnt werden konnte, als derselbe erobert wurde. Daß es nicht von Licinius allein, wie Seeck wolle, sondern in erster Linie und eigentlich ganz von Konstantin herrühre, beweise sein monotheistischer Charakter, die fortwährende Rede von summa divinitas oder numen divinum, Äußerungen, die Licinius bei seinem Charakter und bei seiner Denkweise nicht selbst that, sondern die er einfach hinnahm, als sie ihm durch seinen überlegenen Mitkaiser vorgelegt wurden. Funk.

Lipsius giebt in den Jahrbb. für prot. Theol. 1892 S. 161—340

eine ausführliche Darstellung über **Luthers Lehre von der Buße**, um die alte Auffassung derselben gegen die Vorwürfe der Ritschl'schen Schule zu verteidigen. Luther war durch seine vergeblichen Bemühungen in den asketischen Übungen und in der „nicht minder schmerzlichen Gewissensquälerei durch die kirchliche Bußpraxis und deren unerträgliche Beichtgebote" zu der Überzeugung gekommen, daß die göttliche Sündenvergebung nicht aus eigenem Verdienst, sondern aus Gnaden mittelst des Glaubens erlangt werde, und daß auf das Absolutionswort als das Hauptstück im Bußsakramente und auf die gläubige Aneignung dieses Wortes durch das heilsbegierige Gemüt alles Gewicht zu legen sei. „Wohl zu unterscheiden von dem reformatorischen Grundgedanken von dem im Glauben ergriffenen Trostwort der Absolution ist nun der ganz anders geartete Satz, der uns bei Luther in seiner früheren Wittenberger Zeit öfters begegnet, daß die wahre Buße nicht von der Furcht vor der Strafe des Gesetzes, sondern von der Liebe zur Gerechtigkeit anheben muß". Man könnte nun beide Gedankenreihen nach der späteren reformatorischen Lehrbildung so miteinander vereinigen, daß man die erste auf die Rechtfertigung, die zweite auf die Wiedergeburt bezieht. Diese Ausgleichung hat aber L. anfänglich nicht vollzogen, sondern hat auch die Möglichkeit einer ganz andern Lehrentwicklung offen gelassen, welche einerseits durch Osiander, andrerseits durch Agricola vollzogen worden ist. Man kann auch nicht die erste Gedankenreihe von der conversio impii, die zweite von der paenitentia des Wiedergeborenen deuten, weil dadurch eine „freilich sehr frühe eingetretene" Mißkennung des reformatorischen Rechtfertigungsbegriffs gegeben und die persönlichen Erfahrungen Luthers als die eines Nichtchristen dargestellt würden. Melanchthon hat aber in der Apologie die Erweiterung des ursprünglichen Begriffes der paenitentia zur conversio impii vollzogen, indem er von der Voraussetzung ausgieng, daß die Grundform der Buße nicht die sog. paenitentia evangelica, sondern die p. legalis sei, welche ihren Ausgang nicht von der erst durch die Rechtfertigung des Sünders ermöglichten Liebe zu Gott und seinen Geboten, sondern von den Drohungen des Gesetzes und den Schrecken des Gewissens nehme. Gegen diese Lehrweise, welche bis auf die Gegenwart als die unzweifelhafte Meinung der evangelischen Kirche, mindestens nach ihrem lutherischen Typus, gegolten hat, haben nun Ritschl und seine Schule nicht nur Widerspruch erhoben, sondern auch derselben den echt lutherischen Charakter

abgesprochen. Im Gegensatze zur paen. legalis soll nach Luthers echter und ursprünglicher Meinung die p. evangelica sowol der Anfang als die bleibende Gestalt christlicher Buße sein. Melanchthon habe die ursprüngliche Lehre der Reformatoren aufgegeben und durch Voranstellung des Gesetzes vor den Glauben „eine Doublette zum römischen Bußsakrament“ geschaffen (Harnack). Die Lehre von der Buße wurde zurückgebildet auf Luthers Gedanken von der contritio (passiva), auf das Niveau des Katholizismus und auch für die Rechtfertigung „der Ansatz zu einer unheilbringenden Mißentwicklung gegeben“ (Loofs). „Die Nöte der Kirchenleitung haben ihn (Luther) dazu gebracht, seine schwer erkämpfte Erkenntnis zurückzustellen und sich wieder in den engen Gesichtskreis des römischen Bußsakraments zu begeben“. „Diese Unterlassung, und was damit eng zusammenhieng, das Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffs, sind die deutlichsten Zeichen der Verkümmerung, in welcher die Reformation zunächst stecken blieb“ (Herrmann). Lipsius hat wol Recht, wenn er dagegen bemerkt: „Welche kümmerliche Vorstellung wird durch eine solche Geschichtsbetrachtung von den treibenden Mächten des Reformationswerkes und von der eigenen Einsicht der Reformatoren erweckt“! (S. 183), aber es ist ihm nicht gelungen, die Thatsache zu beseitigen, daß die schlimmen Erfahrungen mit der paenitentia evangelica allein ohne die Furcht vor Schuld und Strafe wesentlich auf die spätere Lehre von der Buße bestimmend eingewirkt haben, wenn auch nicht gerade die Visitationsartikel Melanchthons vom J. 1527 ausschlaggebend gewesen sind. Der von ihm sehr betonte Gegensatz zum römischen Bußsakrament führt konsequenterweise zu der Behauptung Ritschls, denn jenes ist nicht das beliebte Schreckbild einer rein mechanischen Quälerei, sondern fordert einen von der Furcht zur Liebe fortgehenden psychologischen Prozeß. Gilt er Lipsius als besonders wichtig, den Leuten das Gewissen zu schärfen, weil jede andere Methode zum Selbstbetrug führt (S. 331), so sollte der Weg zur Gewissenserforschung und zum Sündenbekenntnis nicht mehr allzu beschwerlich sein. Das „göttliche Absolutionswort“ bleibt auch bestehen, wenn man mit Ritschl den Glauben als einen Willensakt betrachtet und das innere sittliche Leben berücksichtigt. Freilich leidet darunter der reformatorische Grundgedanke von dem einzigen Trost, der absoluten Heilsgewißheit, welchen Ritschl geradezu eine „Hallucination“ nennt. Doch anerkennt Lipsius selbst einen Mangel. Der Fehler liege in

der schon in der Apologie aufkeimenden Neigung zu einer Vermischung der religiösen und der ethischen Seite des Heilsprozesses. Der Grund zu dieser Vermischung liege aber darin, daß die ethische Erneuerung nur dann die Folge der religiösen Versöhnung sein könne, wenn dem Verlangen nach dieser selbst wieder ein ethischer Vorgang in der Seele vorausgegangen sei; dieser könne aber nur als eine Wirkung der gratia praeveniens aufgefaßt werden. Eine solche Gnade kennen aber die Reformatoren nicht. Die in diesem Punkt zutreffende Kritik von Ritschl, Loofs und Herrmann, welche keineswegs die Melanchthonsche Darstellung allein trifft, zeigt also doch einen Mangel des Systems. Freilich kann sich Lipsius mit dem Moralismus dieser Schule auch nicht befreunden, aber ohne Verbindung des ethischen mit dem religiösen Moment sucht man vergebens eine Einheit in die Lehre von der Buße zu bringen. Immerhin ist es interessant, die paenitentia legalis als die richtige Lehre Luthers dargestellt zu sehen, da andere protestantische Theologen, wie z. B. Dieckhoff gerade darin die einzige Berechtigung für Luthers Auftreten finden, daß er der vorreformatorischen Lehre von der attritio, welche aus der Furcht hervorgehe, entgegengetreten sei. Schanz.

Das **Martyrium der Thebaischen Legion**, über das 1891 S. 702 gehandelt wurde, wird in der in der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz 1892 erscheinenden „Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl d. Gr.“ S. 69—81 von E. Egli erörtert. Es wird vermutet, daß das Blutbad, welches Servius Galba nach Cäsars Erzählung (B. G. 3, 1) im J. 57 v. Chr. bei Octodurum anrichtete, die historische Grundlage der Legende sei, indem unter dem Einfluß christlicher Anschauungen seit dem 4. Jahrhundert die Freiheitsmartyrer der Schweiz zu Glaubensmartyrern geworden seien. Die Hypothese unterliegt aber zu vielen Schwierigkeiten, als daß sie eine größere Beachtung finden könnte. Egli muß seine Phantasie schon stark walten lassen, um von Octodurum (Martigny) auch nur nach Agaunum, dem Schauplatz des Martyriums, zu gelangen. Funk.

Litteratur-Anzeiger
der
Theologischen Quartalschrift.

Herder'sche Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Felten, Prof. Dr. J., **Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt.** Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (XII u. 486 S.) M. 8.

Kihn, Prof. Dr H., **Encyklopädie und Methodologie der Theologie.** gr. 8°. (XII u. 574 S.) M. 8; in Original-Halbfranzband M. 9. 75.

Das Werk bildet einen Bestandteil unserer „**Theologischen Bibliothek**". Ein ausführlicher Prospekt über dieselbe wird auf Verlangen gratis und franco gesandt.

Koch, H. H., Das Dominikanerkloster zu Frankfurt am Main. 13.—16. Jahrhundert. Großenteils nach den ungedruckten Quellen des Klosterarchivs bearbeitet. gr. 8°. (XVI u. 166 S.) M. 3.

Granderath, Th., S. J., **Constitutiones dogmaticae Sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani** ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae. Cum approbatione Revmi Archiepiscopi Friburgensis. gr. 8°. (VIII u. 244 S.) M. 2. 80; geb. in Halbfranz mit Rotschnitt M. 4. 60.

Potters, Dr. P., **Compendium Philosophiae moralis seu Ethicae** secundum principia S. Thomae ad usum scholarem. *Pars I.* **Ethica generalis complectens principia generalia ordinis moralis naturalis.** gr. 8°. (IV u. 384 S.) Breda, J. J. van Turnhout. M. 3. 75.

Wir haben den Alleindebit dieses Werkes für alle Länder mit Ausnahme von Frankreich, Holland und Belgien, übernommen.

Hoensbroech, P. von, S. J., Christ und Widerchrist. **Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheit Jesu Christi und zur Charakteristik des Unglaubens in der protestantischen Theologie.** Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. 8°. (VIII u. 168 S.) M. 1.50.

Pesch, Tilmann, S. J., **Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur.** Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. *Zweite, verbesserte Auflage.* 2 Bde. gr. 8°.

Erster Band: **Philosophische Naturerklärung.** (XXVIII u. 800 S.)

Zweiter Band: **Naturphilosophische Weltauffassung.** (XII u. 616 S.)

Beide Bände zusammen M. 18; geb. in Halbfranz M. 22.

In unserm Verlage erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Strassburger Theologische Studien.

Herausgegeben vog **Dr. Albert Ehrhard** und **Dr. Eugen Müller**, Professoren am Priesterseminar zu Strassburg.

Erster Band. *1. und 2. Heft:* **Müller**, Dr. E., **Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie.** *Ein apologetischer Versuch.* gr. 8°. (XX u. 206 S.) M. 2.80.

Dieses neue periodische Organ für wissenschaftliche Theologie wird in zwanglosen Heften von ca. 5—8 Bogen (bezw. in Doppelheften) erscheinen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Aeusserlich werden je vier Hefte (bezw. zwei Doppelhefte) zu einem Bande vereinigt. Dem Inhalt nach werden die »Studien« das Gesamtgebiet der speculativen, praktischen und historischen Theologie umfassen. Den Fragen, die das Elsass berühren, soll selbstverständlich eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, doch wollen die »Studien« auch ausserhalb der Heimatsdioecese zur Pflege und Förderung der theol. Wissenschaft in bescheidenem Maasse beitragen.

Empfehlung des hochw. Herrn Bischofs von Strassburg.

„Wir empfehlen unserm Diöcesanclerus von ganzem Herzen die „Strassburger theologischen Studien" und bitten denselben, diese Studien sowohl durch Abonnement als auch durch eifrige Mitarbeit unterstützen zu wollen".

† Adolf,

Strassburg, 29. Juni 1892. Bischof von Strassburg.

Wolter, Dr. M., O. S. B. (Erzabt). **Psallite sapienter.** „Psalliret weise!" Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie. **Dem Clerus und Volk gewidmet.**

Dritter Band: **Psalm LXXII—C. Zweite Auflage.** Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (IV u. 574 S.) M. 6; geb. in Halbfranz mit Rotschnitt M. 8.

Das Werk liegt nunmehr wieder vollständig vor: **Fünf Bände,** wovon Band I—IV in zweiter Auflage (XXXII u. 3022 S.) M. 31; geb. in Halbfranz mit Rotschnitt M. 41. **Einbanddecken** à M. 1.40.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Entwicklung des Osterfastens.

Von Prof. Dr. **Funk**.

Als die letzten eingehenderen Untersuchungen über das Osterfasten, bezw. seine Ordnung im christlichen Altertum, in Deutschland angestellt wurden, durch H. Liemke, Die Quadragesimalfasten der Kirche 1853, F. Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 1873 S. 269—281, u. A. Linsenmayer, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa 1877 S. 19—63, war man über die einschlägige Litteratur noch nicht so weit im klaren, um bereits zu einem richtigen Ergebnis gelangen zu können. Eine Schrift, welche in der Frage eine große Bedeutung hat, die Apostolische Didaskalia, kam erst nach der Arbeit Liemkes an die Öffentlichkeit. Als die beiden anderen Untersuchungen erschienen, war sie wohl bereits gedruckt, aber noch nicht zu einer weiteren Kennt-

nis gelangt. Infolge dessen bestand über eine zweite wichtige Schrift eine falsche Vorstellung. Die Apostolischen Konstitutionen galten in den ersten sechs Büchern als ein Produkt aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, während der Teil eine Überarbeitung jener Schrift ist, die, wie seit Veröffentlichung der Grundschrift feststeht, frühestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts, allem nach sogar erst am Anfang des 5. Jahrhunderts vorgenommen wurde. Ebenso schrieb man eine dritte Schrift dem 3. Jahrhundert zu, die Canones Hippolyti, während dieselbe nach meinen Nachweisen eine die Apostolischen Konstitutionen voraussetzende ziemlich späte Kompilation, jedenfalls, wenn sie je von Hippolyt herrühren sollte, für die Zeit desselben eine sehr unsichere Quelle ist, da in diesem Falle unbedingt spätere Interpolationen anzunehmen sind. Eine Schrift, und zwar eine sehr bedeutsame, blieb so bei der Untersuchung des Osterfastens in der vornicänischen Zeit außer Betracht, und umgekehrt wurden zwei andere in Anspruch genommen, welche für eine spätere Zeit zeugen. Unter diesen Umständen konnten Fehler nicht ausbleiben. Der Gegenstand bedarf daher, dem heutigen Stand der patristischen Wissenschaft entsprechend, eine neue Behandlung. Eine kurze Darstellung findet sich bereits in meiner Kirchengeschichte (2. A. S. 62. 176. 262). Ich gab sie hier, da die Geschichte der kirchlichen Disziplin von großer wissenschaftlicher Bedeutung ist und von den Kirchenhistorikern nicht so stiefmütterlich bedacht werden sollte, als bisher meistens geschehen ist [1]). Da der Punkt in-

---

1) Hergenröther geht in seiner umfangreichen Kirchengeschichte auf das vornicänische Osterfasten gar nicht ein. Ähnlich

dessen Jahrhunderte lang eine andere Auffassung erfuhr, ist er noch ausführlicher zu erörtern.

Es handelt sich vornehmlich um das Osterfasten in den ersten drei Jahrhunderten. Aber auch die weitere Entwicklung bedarf einer neuen Behandlung. Die Aufgabe vollzieht sich hauptsächlich in Würdigung der einschlägigen Zeugnisse.

I.

Die erste Nachricht erhalten wir durch Irenäus. Derselbe kommt auf die Angelegenheit in dem Briefe zu sprechen, den er aus Anlaß des Osterfeierstreites an Papst Viktor (189—199) richtete und den uns Eusebius KG. V, 24, 11—18 zum Teil überliefert. Indem er anerkennt, daß das Geheimnis der Auferstehung des Herrn nur am Sonntag zu feiern sei, bittet er Viktor, nicht ganze Gemeinden, welche eine von den Vorfahren ererbte Sitte beobachten, von seiner Gemeinschaft auszuschließen, und nachdem er mehreres in dieser Richtung vorgebracht, fährt er wörtlich so fort: „Denn es handelt sich nicht bloß um den Tag, sondern auch sogar um die Art des Fastens; die einen glauben nämlich nur einen Tag fasten zu müssen, die anderen zwei, andere noch mehrere; andere nehmen 40 Stunden des Tages und der Nacht zu ihrem Tage zusammen — *οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν*". Das Osterfasten dauerte hienach zur Zeit des Kirchenvaters teils einen Tag, teils zwei,

---

Kraus. Brück beschränkt sich KG. 4. A. S. 118 auf die Bemerkung: „Hinsichtlich der Quadragesimalfasten herrschte große Verschiedenheit", mit der im Grunde nichts gesagt ist.

teils noch länger; teils umfaßte es einen Zeitraum von 40 Stunden. Drei der vier Angaben lauten ganz genau. Nur die dritte bedarf einer näheren Bestimmung. Wie weit ist über die Frist von zwei Tagen, der sie gegenübersteht, hinauszugehen? Die Frage ist nicht ganz bestimmt zu beantworten. Als sicher darf aber gelten, daß das Mehr nicht erheblich war. Nach der Stelle selbst war das Osterfasten im allgemeinen kurz, und wir brauchen dem Eindruck, den sie macht, um so weniger zu mißtrauen, als er durch die folgenden Zeugnisse bestätigt wird. In keinem Fall darf man über die Karwoche hinausgehen. Vielleicht begann das Fasten in den bezüglichen Kreisen erst am Donnerstag oder Mittwoch. Die Praxis war naturgemäß nicht erst damals aufgekommen, sondern sie bestand schon länger. Irenäus hebt dies selbst hervor, indem er unmittelbar fortfährt: „Und eine solche Verschiedenheit in der Beobachtung ist nicht erst zu unserer Zeit entstanden, sondern viel früher zur Zeit unserer Vorfahren, welche, wie es scheint, gegen die genaue Form die Sache festhaltend die aus Einfalt und Unkunde entstehende Gewohnheit für die Folgezeit gebildet haben. Und nichts desto weniger haben alle diese den Frieden bewahrt, und bewahren wir ihn unter einander, und die Verschiedenheit im Fasten empfiehlt die Einheit im Glauben".

Die Stelle ist im ganzen durchaus klar, und sie bedarf keiner weiteren Erläuterung. Nur über den Schlußsatz, der oben auch im griechischen Wortlaut mitgeteilt wurde, ist einiges beizufügen. Rufin übersetzte denselben so: nonnulli etiam quadraginta, ita ut horas diurnas nocturnasque computantes diem statuant. Er

bezieht demgemäß τεσσαράκοντα zu dem vorausgehenden, bezw. ἡμέρα, nicht zu dem folgenden ὥρας, und läßt die bezüglichen Christen so 40 Tage fasten. Die Auffassung hat lange Zeit mehrfache Beistimmung gefunden. Neuerdings bekannte sich noch Probst zu ihr. Auch Weitzel, Die christliche Passafeier 1848 S. 93, 217, vertrat sie, ohne indessen eine Begründung zu geben. Sonst aber scheint sie heutzutage allenthalben aufgegeben zu sein. Unter diesen Umständen könnte sie mit Rücksicht auf das allgemeine Urteil ohne weiteres einfach abgelehnt werden, zumal kein unbefangener Exegete über ihre Unhaltbarkeit auch nur einen Augenblick im Zweifel sein kann. Doch sollen die Gründe nicht ungeprüft gelassen werden, welche der neueste Verteidiger für sie noch glaubte anführen zu können. Nicht alle sind in der Lage, die Sache rasch zu durchschauen, und wie die Brück'sche Kirchengeschichte zeigt, ist die falsche Deutung noch heutzutage nicht ganz überwunden.

Probst meint, Irenäus spreche im Anfang der Stelle von einem Zweifel nicht bloß über den Tag des Fastens, sondern auch über die Art des Fastens, also von zwei verschiedenen das Fasten betreffenden Gegenständen, und demgemäß müsse in den folgenden Worten auch von diesem doppelten Gegenstande die Rede sein. Wirklich handle der Kirchenvater zuerst von den Tagen des Fastens; weil er aber eine Verschiedenheit der Speisen, Xerophagien u. s. w. nicht erwähne, müsse sich die Art des Fastens auf die Stunden des Tages und der Nacht beziehen. Dieses habe auch einen Artunterschied im Fasten gebildet, sofern einige nach Ablauf des Tages aßen, wie dieses bei den Juden üblich gewesen sei, die

nach gehaltenem Tagesfasten bei Nacht selbst Gastmahle hielten, während andere auch die Nacht fastend zubrachten. Dieses vorausgesetzt, müssen die Stunden, weil die Art des Fastens bezeichnend, von den Tagen geschieden werden. Die Worte *οἱ μὲν μίαν ἡμέραν* bis *οἱ δὲ τεσσαράκοντα* gehören daher zusammen: denn die Art des Fastens, ob bloß bei Tag, oder auch bei Nacht, sei in einem eigenen Satze bezeichnet, der darum nicht durch *οἱ δὲ* mit dem vorausgehenden verbunden sein könne, sondern für sich dastehe (Kirchl. Disz. S. 273 f.). Die Ausführung unterliegt jedoch einer Reihe von Bedenken. Es genügt eines hervorzuheben. Irenäus soll von der Art des Fastens im Unterschied von der Zeit desselben sprechen wollen, und dies soll aus dem Anfang der Stelle erhellen. Der Anfang wurde aber völlig mißverstanden. Der dort erwähnte Tag ist nicht als Tag des Fastens zu verstehen, wie Probst übersetzt. Wie die einleitenden Worte *οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας* deutlich anzeigen, bezieht er sich auf das, was bereits im vorausgehenden behandelt ist, und wenn wir dieses berücksichtigen, so stellt er sich als Tag der Osterfeier dar. Irenäus will also gar nicht, wie Probst annimmt, von der Art des Fastens im Unterschied von der Zeit handeln; er will nur von der Art des Fastens sprechen, und was er unter dieser versteht, zeigt die nachfolgende Darlegung, in welcher die verschiedene Dauer des Fastens in verschiedenen kirchlichen Kreisen angeführt wird. Die Voraussetzung, von der Probst ausgeht, ist also unrichtig, und mit ihr fällt die ganze Ausführung dahin.

Ferner liege, wie Probst weiter bemerkt (S. 274), indem er eine Bemerkung von Beveridge wiederholt, in

der Angabe der Fasttage von Einem bis vierzig eine Steigerung, die innerhalb der Worte οἱ μὲν und οἱ δὲ verlaufe und aufgehoben werde, wenn man vierzig auf Stunden beziehe. Die Bemerkung stellt sich indessen unter jedem Gesichtspunkt als grundlos dar. Fürs erste ergiebt sich auch bei der fraglichen Deutung keineswegs mit Sicherheit eine fortlaufende Steigerung, da die πλείονες nicht notwendig weniger sind als die τεσσαράκοντα und diese nicht notwendig mehr als jene. Zweitens ist es überhaupt nicht notwendig, die Steigerung bis auf den Satz οἱ δὲ τεσσαράκοντα κτλ. auszudehnen. Es ist sehr wohl denkbar, daß Irenäus zunächst von denjenigen sprach, welche ihr Fasten nach Tagen berechneten, und dann zuletzt noch solche erwähnte, welche eine gewisse Anzahl von Stunden fasteten. Drittens zeigt der Wortlaut, daß die Stelle wirklich so zu verstehen ist. Da vor πλείονας ein καὶ steht und nicht vor τεσσαράκοντα, so erhellt deutlich, daß die Steigerung dort ein Ende hat. Rufin hat das wohl gefühlt und demgemäß das etiam vor quadraginta gesetzt. Wollte man zuletzt von 40 Tagen sprechen, so konnte man nicht anders verfahren, und sicher hätte auch Irenäus sich so ausgedrückt, wenn er ein 40tägiges Fasten zu erwähnen gehabt hätte. Dazu kommt ein anderes. Indem Irenäus im letzten Satzteil das bestimmte Verbum gebraucht, verrät er, daß er hier etwas Neues anführen wollte, also eine Praxis, die das Fasten nicht nach Tagen, sondern nach Stunden berechnete. Andernfalls mußte er συμμετροῦντες schreiben, nicht συμμετροῦσι.

Es folgen (S. 274 f.) noch einige weitere Bemerkungen, und dieselben sollen die Deutung indirekt begründen, indem sie die andere als unmöglich darthun. Es

wird erklärt: der Satz, daß die Christen den Tag ihres Fastens nach 40 Stunden des Tages und der Nacht messen, könne bei dieser Deutung nichts anderes ausdrücken, als daß sie Tag und Nacht fasten. Wenn dem aber so sei, wozu diene dann das Wort vierzig? Es verstehe sich doch von selbst, daß, wenn sie 40 Stunden ununterbrochen fasteten, dieses Tag und Nacht geschehen mußte. Die 40 Stunden seien daher neben der Angabe, sie fasten Tag und Nacht, überflüssig und störend, d. h. vierzig dürfe nicht mit Stunden verbunden werden. Überhaupt sei es eine Ungereimtheit, den Zeitraum von 40 Stunden einen Tag zu nennen. — Nun, es sei so. Dann muß Irenäus eben den Vorwurf hinnehmen, der in dem Urteil enthalten ist. Denn daß er die angebliche Ungereimtheit wirklich geschrieben hat, darüber sind alle kompetenten Richter einig, und diese Thatsache wird durch die Gründe Probsts nicht erschüttert. Indessen läßt sich noch fragen, wo die Ungereimtheit ist, ob in der Darstellung des Kirchenvaters oder in der Auffassung seines Kritikers, und die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Es verstehe sich von selbst, bemerkt derselbe, daß, wenn man 40 Stunden ununterbrochen faste, dieses Tag und Nacht geschehen müsse. Freilich versteht sich dieses von selbst. Die selbstverständliche Bemerkung wäre aber wohl auch unterblieben, wenn berücksichtigt worden wäre, daß die ununterbrochene Fortdauer des Fastens bis auf 40 Stunden durch den Kirchenvater eben durch die Zusammenfassung von Tag und Nacht angedeutet wird. Die 40 Stunden sollen neben der Angabe, man faste Tag und Nacht, überflüssig und störend sein. Als ob „Tag und Nacht" nur so ohne weiteres = 40 Stunden wäre?

Als ob die Worte nicht ebensowohl mehr als weniger bedeuten könnten? Es soll ungereimt sein, den Zeitraum von 40 Stunden einen Tag zu nennen. Die Stelle sagt dieses aber auch gar nicht oder wenigstens nicht in solcher Weise. Irenäus spricht nicht schlechthin von einem Zeitraum von 40 Stunden, sondern er hat einen ganz bestimmten, nur einmal im Jahre eintretenden Fall vor Augen. Er nennt auch diesen 40stündigen Zeitraum nicht schlechthin Tag, sondern er bezeichnet ihn als den Tag, bezw. Fasttag gewisser Leute. Und das soll ungereimt sein? Ich finde die Ausdrucksweise durchaus zulässig. Der Kirchenvater konnte bei der fraglichen Praxis von einem Tag reden, da der in Betracht kommende Zeitraum nicht auf zwei Tage sich erstreckte, wenn er auch über einen Tag hinausging. Er wollte vielleicht auch ein Wortspiel bilden, indem er, da er im vorausgehenden von einer verschiedenen Zahl von Tagen des Fastens redete, bei der Erwähnung der Stundenpraxis zugleich auf den Ausdruck Tag zurückgriff. Mit dem *αὐτῶν* nach *τὴν ἡμέραν* wird zudem angedeutet, daß der Tag nicht im engeren oder physischen Sinn zu verstehen. Die Ausdrucksweise ist also in keiner Weise zu beanstanden. In ihrer prägnanten Kürze läßt sie sich sogar als schön bezeichnen. Indessen mag man dieses Urteil ablehnen und, wenn man will, die Ausdrucksweise etwa eigentümlich oder sonderbar finden. Das ergiebt aber noch keinen Grund, sie für unmöglich zu erklären und zu verwerfen. Das Satzgefüge schließt ebenso die Beziehung des *τεσσαράκοντα* auf das vorhergehende aus, als es seine Verbindung mit dem folgenden fordert, und dieses Moment giebt bei der Erklärung der Stelle den Ausschlag. Ob

uns ein einzelner Ausdruck mehr oder weniger mißfällt, ist dabei von durchaus untergeordneter Bedeutung.

Indem die fragliche Deutung widerlegt wurde, waren bereits auch die Hauptgründe zu berühren, welche die andere Erklärung bedingen. Sie liegen in dem *καὶ* vor *πλείονας* und in der Form des Verbums im letzten Satzteil. Es kommen aber auch noch die Schwierigkeiten in Betracht, denen die fragliche Deutung unterliegt. Probst ließ dieselben wohlweislich auf sich beruhen. Sonst hätte er seine Deutung auch nicht einen Augenblick halten können. Es genügt, einen Punkt hervorzuheben. Was soll, muß man fragen, wenn in der Stelle nur von einem Fasten nach Tagen die Rede ist, was soll dann der Schlußsatz bedeuten: ihren Tag bemessen sie nach den Stunden des Tages und der Nacht? Die Antwort giebt uns Probst selbst. Seine oben erwähnte Erklärung bezieht sich allerdings auf die von ihm bekämpfte Deutung. Sie gilt aber offenbar auch für seine eigene Deutung. Der Satz kann auch in diesem Falle nichts anderes ausdrücken, als: sie fasten Tag und Nacht, d. h. ununterbrochen. Die Deutung führt also zu einem ununterbrochenen 40-tägigen Fasten, und man braucht nur diese Konsequenz herauszustellen, um den letzten Zweifel in der Sache zu heben [1]).

Irenäus erwähnt hienach ein 40tägiges Fasten nicht. Das Osterfasten umfaßt ihm höchstens zwei Tage oder etwas mehr. Indessen schweigt er über die Quadrages nicht bloß einfach, sondern er schweigt unter Umständen,

---

1) Es kann bemerkt werden, daß auch die armenische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius von 40 Stunden redet, nicht von 40 Tagen. Ich verdanke die Mitteilung Hrn. Dr. Vetter.

welche sein Schweigen zum Beweis erheben, daß dieselbe noch gar nicht bestand oder ihm wenigstens unbekannt war. Seine Absicht war, Viktor in der Angelegenheit der Feier des Osterfestes von einem Bruch mit den Vertretern der abweichenden Praxis zurückzuhalten, und er wollte dieses erreichen, indem er den Papst auf eine andere und mit jener in Verbindung stehende Verschiedenheit hinwies. Das Interesse erheischte es also, diese Differenz in ihrer ganzen Größe zur Darstellung zu bringen, und daß Irenäus sich dessen wohl bewußt war, zeigt die oben angeführte zweite Stelle, wo mit Nachdruck von der so großen Verschiedenheit die Rede ist. Eine 40tägige Übung konnte demgemäß nicht unerwähnt bleiben, wenn eine solche bekannt war. Sie läßt sich auch nicht etwa unter die Worte *καὶ πλείονας* subsumieren, da die Steigerung, welche sie enthalten, nicht so weit auszudehnen ist. Sie mußte ausdrücklich erwähnt oder wenigstens sicher angedeutet werden, und wenn weder das eine noch das andere geschieht, so folgt eben, daß die Übung dem Kirchenvater unbekannt war, näherhin, da er ebensowohl im Morgenland als im Abendland zu Haus war, daß sie noch nicht bestand.

Der zweite Zeuge ist Tertullian. Er bezeichnet De ieiun. 2 als die Zeit des kirchlichen Osterfastens die Tage, in quibus ablatus est sponsus, und er fügt bei: hos (dies) esse iam solos legitimos ieiuniorum Christianorum. Die Sprache ist so deutlich als möglich, und die Glaubwürdigkeit erleidet nicht etwa dadurch einen Eintrag, daß Tertullian die Worte erst schrieb, nachdem er mit der Kirche gebrochen hatte. Im Gegenteil. Tertullian tritt in der Schrift De ieiunio als Anwalt für seine neue

religiöse Gesellschaft und als Polemiker gegen die alte Kirche auf, und so machte es ihm schon die bloße Klugheit zur Pflicht, sich in Angaben über thatsächliche Verhältnisse keine Blöße zu geben. Dazu kommt ein zweites. Die Montanisten, zu denen er übergetreten war, hatten die Fasten nicht verringert, sondern verlängert, und da es galt, diese Neuerung gegenüber der Kirche zu verteidigen, so konnte er sich allenfalls versucht fühlen, die Zahl der in der Kirche üblichen Fasttage zu vergrößern, aber nicht, sie zu vermindern. Es ist deshalb geradezu unbegreiflich, wie man neuerdings (Katholik 1892 I, 457) behaupten konnte, sein Schweigen über die Quadrages beweise, daß dieselbe in der römischen Kirche bestanden habe, da er dies als Montanist und scharfer Ankläger sonst den dortigen Gläubigen gewiß zum schweren Vorwurf gemacht hätte. Der Sachverhalt wird damit geradezu auf den Kopf gestellt. Da Tertullian gegenüber dem kurzen kirchlichen Fasten das längere der Montanisten zu rechtfertigen hatte, so mußte er auf eine längere Übung hinweisen, wenn eine solche irgendwo bestand, und sicher hätte er die römische Kirche als die Hauptkirche der katholischen Christenheit nicht unerwähnt gelassen, wenn sie das 40tägige Fasten damals schon gehabt hätte; denn so konnte er die Gegner am einfachsten und schnellsten zu paaren treiben, indem er ihnen bemerkte: die Praxis der Montanisten, die sie als ungerechtfertigte Neuerung anfechten, gehe ja nicht so weit, als die Praxis der Kirche, welche sie als Hauptkirche anerkennen, da ihr Fasten nur zwei Wochen dauere, das Fasten der Römer aber 40 Tage umfasse. Die Sache ist völlig klar. Die Angabe Tertullians über das kirchliche Osterfasten unter-

liegt keinem Bedenken. Sein Schweigen über die Quadrages kann nur dahin gedeutet werden, daß er die Übung noch nicht kannte. Und wenn über die Zulässigkeit der Folgerung je noch ein Zweifel obwalten könnte, so müßte er durch die Berücksichtigung des Zeugnisses des Irenäus gehoben werden. Dasselbe giebt zwar eine eingehendere Darstellung der Praxis, indem es die bestehenden Verschiedenheiten hervorhebt. Aber darin trifft es mit der Angabe Tertullians zusammen, daß es im ganzen nur eine kurze Übung kennt, und das ist hier die Hauptsache. Das kirchliche Osterfasten dauerte zur Zeit Tertullians im allgemeinen zwei Tage. Die Praxis bestand näherhin in dem lateinischen Afrika. Bei dem engen Verhältnis, welches zwischen der dortigen Kirche und der römischen bestand, ist sie aber mit Grund auch für diese Kirche anzunehmen.

Indem Tertullian die Zeit des Osterfastens bezeichnet als die dies in quibus ablatus est sponsus, deutet er den Grund an, auf welchem die Übung sich aufbaute, bezw. das Schriftwort, das in der ersten Zeit für sie maßgebend war. Es ist das Wort, das der Herr zu den Jüngern des Täufers sprach, als sie ihn fragten, warum sie und die Pharisäer häufig, seine Jünger aber nicht fasten. Es wurde denselben Matth. 9, 15 erwidert: „Können die Söhne des Bräutigams trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen wird hinweggenommen werden, und dann werden sie fasten“.

Der Karfreitag und der Karsamstag erscheinen bei Tertullian als in der Kirche allgemein gültige Fasttage. Aus den Worten De ieiun. 14: Cur . . dicamus et ieiu-

niis parasceven? erhellt, daß mehrfach sogar nur jener Tag beobachtet wurde. Der Autor spricht aber andererseits auch von weiteren Fasttagen an oder vor Ostern. Da die Katholiken gegenüber der Neuerung der Montanisten bemerkten, daß sie die durch Schrift und Überlieferung bestimmte Sitte festhalten, zu der kein Zusatz zu machen sei, erwiderte er ihnen De ieiun. 13: State in isto gradu, si potestis; ecce enim convenio vos et praeter pascha ieiunantes citra illos dies, quibus ablatus est sponsus etc. Das Osterfasten wurde also auch über den Karfreitag hinaus ausgedehnt. Wie weit, wird nicht gesagt. Alles aber spricht dafür, daß es der weiteren Tage nur wenige waren. In keinem Fall hat man über die Karwoche hinauszugehen. Im anderen Fall hätte Tertullian, da ihn sein Interesse trieb, das kirchliche Fasten so lang als möglich darzustellen, sich bestimmter ausgedrückt, und wir dürfen bei der Karwoche um so eher stehen bleiben, als nicht bloß der nur ein paar Jahrzehnte früher schreibende Irenäus, sondern auch die beiden folgenden Zeugen noch kein längeres Osterfasten kennen. Die Übung beschränkte sich außerdem auf gewisse Kreise in der Gesamtkirche, und sie war wenigstens in den Kirchen, in denen die beiden letzten Tage der Karwoche als die alleinigen gesetzlichen Fasttage galten, etwas Freiwilliges. Doch mochte sie in einigen Kirchen bereits auch mehr oder weniger allgemein beobachtet worden sein und einen gewissen verpflichtenden Charakter gewonnen haben.

In dritter Linie giebt uns über die Disziplin die Apostolische Didaskalia Aufschluß. Die Schrift, die Grundschrift der sechs ersten Bücher der Apostolischen

Konstitutionen und abgesehen von der hier vorliegenden Überarbeitung nur syrisch erhalten, entstand in Syrien und noch vor der Mitte des 3. Jahrhunderts, ziemlich wahrscheinlich noch in dem ersten Vietel des Jahrhunderts, wie sich mir bei der Untersuchung der Zeit in meiner Abhandlung über die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 50—54 näherhin ergab. In ihr erscheint zum erstenmal bestimmt die ganze Karwoche als Fastenzeit. Doch ist das Fasten nicht an allen Tagen der Woche dasselbe. An den vier ersten Tagen, vom Montag bis Donnerstag, war um die neunte Stunde der Genuß von Brot, Salz und Wasser gestattet; am Freitag und Samstag aber sollte gar nichts genossen werden. Es blieb also die alte Ordnung mit den zwei strengen Fasttagen; aber sie erscheint zugleich mit vier Tagen leichteren Fastens erweitert. Die betreffende Stelle lautet in der lateinischen Übersetzung, welche ich in Bälde veröffentlichen werde: A decima (sc. luna), quae est secunda sabbati, diebus paschae ieiunabitis atque pane et sale et aqua solum utemini hora nona usque ad quintam sabbati. Parasceven tamen et sabbatum integrum ieiunate, nihil gustantes.

Die Schrift stellt nicht eigentlich, wie Irenäus und Tertullian, eine bestehende Praxis dar. Die Apostel, von denen sie herrühren will, ordnen das Fasten an, und es läßt sich denken, daß der Autor, was er den Aposteln in den Mund legte, nicht bereits vorfand, sondern erst eingeführt wissen wollte. Doch läßt sich dieses nur für den ersten Teil der Fastenordnung annehmen, und auch für diesen nur insoweit, als etwa eine bereits da und dort bestehende Übung zu einer allgemeinen

und gesetzlichen gemacht werden sollte. Gewißheit besteht aber auch darüber nicht. Es ist andererseits möglich, daß die Ordnung in der Umgebung des Autors bereits vorhanden war und daß derselbe sie einfach in seine Schrift herübernahm, ohne durch die Zurückführung auf die Apostel für sie eine weitere Verbreitung zu erstreben, oder ohne daran zu denken, daß dies die Folge sein mußte, wenn die Fiktion für Wahrheit genommen wurde. Trifft aber auch ersteres zu, so hatte die Schrift für die Entwicklung der Disziplin immerhin keine hervorragende Bedeutung. Die Neuerung, die sie etwa herbeiführte, war, wie Irenäus und Tertullian zeigen, bereits vorbereitet.

Als vierter Zeuge kommt Dionysius d. Gr. von Alexandrien um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Betracht. Derselbe wurde von einem Bischof Basilides gefragt, zu welcher Zeit das Osterfasten zu beendigen sei, ob schon am Abend des Samstags oder in der Frühe des folgenden Tages, beim Hahnenruf am Sonntag, wie es in Rom der Fall sei, und indem er seine Ansicht über die verschiedenen Endtermine aussprach, fügte er eine Bemerkung bei, aus welcher sich die Dauer des Osterfastens erkennen läßt. Er schreibt: „Auch die sechs Tage der Fasten verhalten sich nicht alle gleich noch ähnlich; denn die einen bringen sogar alle Tage fortgesetzt ohne Speise zu, andere aber zwei, andere drei, andere vier, andere aber keinen; und denjenigen, welche sich in dem fortgesetzten Fasten sehr abgemüht haben und dann vor Erschöpfung beinahe vergehen, ist das schnellere Genießen zu verzeihen; wenn aber manche in den vorausgegangenen vier Tagen nicht bloß nicht

ununterbrochen, sondern überhaupt nicht gefastet oder sogar geschwelgt haben, und dann bloß mehr zu den zwei letzten Tagen kommen und an diesen, am Freitag und Samstag, ununterbrochen fasten und dann glauben, etwas Großes und Herrliches zu leisten, wenn sie bis zum Morgen aushalten, so meine ich, daß diese nicht den gleichen Kampf bestanden haben wie jene, welche mehrere Tage vorher sich geübt haben" (Migne PG. 10, 1278). Die Stelle beweist, da einfach von „den sechs Tagen der Fasten" die Rede ist, daß in Alexandrien damals die ganze Karwoche im allgemeinen als Fastenzeit galt. Sie zeigt aber auch, daß die Übung sehr verschieden war und der größten Strenge ein gewisser Laxismus zur Seite ging, indem einige an allen oder doch an mehreren Tagen gar nichts genossen, während andererseits einige selbst an den beiden Haupttagen, am Freitag und Samstag, das Fasten nicht ganz oder ohne Unterbrechung beobachteten, an den früheren Tagen es gar nicht hielten. Wie aber die Karwoche im allgemeinen als Fastenzeit erscheint, so erhellt aus der Stelle noch weiterhin, daß das Osterfasten sich auf die Woche beschränkte. Dionysius wollte ja sichtlich die Leistung einzelner so stark als möglich hervorheben. Gleichwohl erwähnt er ein Fasten nur innerhalb der Karwoche. Seine Darstellung drängt also zum Schluß, daß er ein längeres Fasten oder die Quadrages noch nicht kannte.

Die Bemerkung des Dionysius gründet sich naturgemäß zunächst auf die Praxis seiner Kirche. In Alexandrien, bezw. Ägypten galt demnach um die Mitte des 3. Jahrhunderts die ganze Karwoche als Fastenzeit, und die Ordnung wurde von den frömmeren Personen

auch beobachtet. Die gleiche Praxis bestand nach der Apostolischen Didaskalia in Syrien. Sie läßt sich auch für Palästina annehmen, da das Land zwischen jenen beiden Ländern in der Mitte liegt. Man darf sogar noch weiter gehen und die Ordnung im allgemeinen auf die ganze Kirche ausdehnen. Die Art und Weise, wie Dionysius von der Sache redet, macht durchaus den Eindruck, als ob die Einrichtung schon eine allgemeine gewesen sei, und wir dürfen demselben um so eher vertrauen, als bereits Irenäus und Tertullian ein über den Karfreitag hinausgehendes Osterfasten kennen. Zudem war die Ordnung, wie Dionysius verrät, noch nicht streng ausgebildet. Er spricht von Leuten, welche in den ersten vier Tagen der Karwoche gar nicht fasten, und wenn dieses Verhalten auch in keiner Weise seine Billigung finden konnte, so enthalten seine Worte andererseits auch keinen ausdrücklichen Tadel.

Ein fünftes Zeugnis liegt in der 10. Homilie des Origenes über den Leviticus vor. Nachdem in derselben das jüdische Fasten als für die Christen nicht verbindlich nachgewiesen und zu diesem Behufe zuletzt das Wort des Herrn Matth. 9, 15 angeführt worden, wird fortgefahren: Illi (sc. Judaei) ergo ieiunent, qui perdiderunt sponsum; nos habentes sponsum ieiunare non possumus. Nec hoc tamen ideo dicimus, ut abstinentiae christianae frena laxemus. Habemus enim quadragesimae dies ieiuniis consecratos. Habemus quartam et sextam septimanae dies, quibus solemniter ieiunamus. Est certe libertas Christiano per omne tempus ieiunandi, non observantiae superstitione, sed virtute continentiae (Migne PG 12, 528). Die Stelle

gilt gewöhnlich als sicheres Zeugnis für den Bestand der Quadrages zur Zeit des Origenes. Die Auffassung unterliegt aber den gewichtigsten Bedenken. Vor allem bietet die Überlieferung in keiner Weise die erforderliche Gewähr. Rufin war kein getreuer Übersetzer. Er erlaubte sich, an seinen Vorlagen Änderungen vorzunehmen. In der Vorrede zur Übersetzung des Periarchon des Origenes und in der Peroratio zu der Übersetzung des Kommentars über den Römerbrief spricht er sich darüber ausdrücklich aus. An dem zweiten Orte bemerkt er von seinem Verfahren näherhin: Supplere cupimus ea, quae ab Origene in auditorio ecclesiae ex tempore non tam explanationis quam aedificationis intentione peroratae sunt, sicut in homiliis sive in oratiunculis in Genesim et in Exodum fecimus, et praecipue in his, quae in librum Levitici ab illo quidem perorandi stilo dicta, a nobis vera explanandi specie translata sunt; quem laborem adimplendi quae deerant idcirco suscepimus, ne pulsatae quaestiones et relictae, quod in homiliatico dicendi genere ab illo saepe fieri solet, latino lectori fastidium generarent. Er bezeichnet also gerade die Schrift, welche hier in Frage steht, als diejenige, welche unter seiner Hand die meisten Veränderungen erfuhr. Hienach kann, was in den Homilien über den Leviticus steht, nicht ohne weiteres als Aussage des Origenes gelten. De la Rue, der gelehrte Herausgeber des Alexandriners, bemerkt vielmehr von denselben mit Recht: Ex eius (Rufini) licentia factum est, ut, qui legat has homilias, incertus sit, utrum legat Origenem an Rufinum (PG 12, 395). Soll daher ein Wort dem Alexandriner zuerkannt werden, so muß es sich als sol-

ches bewähren, und dies vermag die fragliche Stelle am allerwenigsten. Wenn irgendwo, läßt sich bei ihr ein Eingriff annehmen.

Nach allem, was wir wissen, bestand die Quadrages zur Zeit des Origenes noch gar nicht. Sie war namentlich in den beiden Kirchen unbekannt, an welchen Origenes wirkte. Für Alexandrien haben wir ein Zeugnis, das der letzten Lebenszeit des Gelehrten angehört, vielleicht sogar schon über sein Leben hinausfällt. Das Zeugnis für Palästina-Syrien ist zwar wahrscheinlich älter, und da Origenes die Homilien über den Leviticus allem nach erst in der letzten Zeit seines Lebens und somit in Palästina hielt, so könnte man sich zunächst etwa zu der Annahme versucht fühlen, daß die Disziplin dort eben inzwischen in ein weiteres Stadium vorgerückt sei. Bei reiflicher Überlegung wird man aber davon abzustehen haben. Der Fortschritt ist für die unter Umständen auf wenige Jahre zusammenschrumpfende Zeit zu gewaltig, der Zeuge zu wenig glaubwürdig, als daß wir uns bei seinen Worten beruhigen könnten. Das Zeugnis des Dionysius hat überdies auch für Palästina eine gewisse Bedeutung. Ein Mißtrauen gegen Rufin ist endlich insbesondere in dieser Angelegenheit gerechtfertigt. Wie wir oben (S. 182) gesehen, trug derselbe in den Brief des Irenäus an Viktor, bezw. die Kirchengeschichte des Eusebius fälschlich ein Fasten von 40 Tagen ein, und wenn er bei einem Dokument, wie jener Brief es ist, so verfuhr, wird er dann bei einer Schrift, die ebenso und vielleicht noch mehr einen erbaulichen als einen wissenschaftlichen Charakter hatte, sich ängstlicher an den Wortlaut gehalten haben, wenn die inzwischen

fortgeschrittene Disziplin eine Änderung so unmittelbar nahe legte? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Die Stelle scheint zudem selbst einen Eingriff seitens des Übersetzers zu verraten. Der einschlägige Hauptsatz besagt nicht, daß die Christen in der Quadrages fasten, wie dieses bei den Stationstagen im folgenden Satz hervorgehoben ist. Er sagt vielmehr, daß die Tage der Quadrages durch Fasten geheiligt seien. Oder sollte etwa zu übersetzen sein: den Fasten gewidmet? Das ist sicher weniger wahrscheinlich. Es ist also von einer Heiligung der Tage der Quadrages die Rede. Die Heiligung weist auf einen bekannten Zug im Leben des Heilandes hin. Es läßt sich daher vermuten, daß in der Vorlage von dem 40tägigen Fasten des Herrn die Rede war und dort demgemäß *τεσσαράκοντα* stand, nicht *τεσσαρακοστή*. Wie es sich aber verhalten mag, als ein Zeugnis des Origenes für die Quadrages kann die Stelle aus den angeführten Gründen nicht gelten. Zum mindesten ist sie in hohem Grade verdächtig. Ein Zweifel an ihrer Echtheit ist völlig begründet, und wer denselben so ohne weiteres glaubt abweisen zu können, wie es noch jüngst (Katholik 1892 I, 458) geschehen ist, der beweist nur, daß er die obwaltenden Schwierigkeiten auch nicht zur Hälfte gebührend erwogen hat.

Kann man hienach auf das Origeneszeugnis wenigstens nicht mit Sicherheit bauen, wenn man sich vielleicht auch nicht entschließen mag, dasselbe völlig abzulehnen, so kommt dagegen ein anderes Zeugnis, auf das noch in den letzten Untersuchungen großes Gewicht gelegt wurde, für die vornicänische Zeit unbedingt in Wegfall, das der Apostolischen Konstitutionen V, 13. Das

betreffende Kapitel gehört als Zuthat des Interpolators der Didaskalia einer späteren Zeit an.

Ebenso ist von einer weiteren in der letzten Zeit verwerteten Schrift für die Feststellung der ältesten Disziplin abzusehen, den nur arabisch und erst durch Handschriften des 14. Jahrhunderts überlieferten Kanones Hippolyts. Die Schrift steht mit dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen in Zusammenhang. Doch ist die Verwandtschaft keine unmittelbare; die Beziehung ist vielmehr vermittelt durch das zweite Buch der koptischen Apostolischen Kanones oder die Ägyptische Kirchenordnung, wie man das Buch neuestens zu bezeichnen beliebte, und dieses Mittelglied setzt uns in stand, das Verhältnis näher zu bestimmen. Da die Ägyptische Kirchenordnung zweifellos von den Apostolischen Konstitutionen abhängig ist, so folgt, daß die Kanones Hippolyts noch später fallen, nicht aber, wie Achelis in seiner Abhandlung über dieselben 1891 ohne nähere Untersuchung annahm, als entferntere Quelle vorangehen. Das Verhältnis unterliegt keinem Zweifel. Jedenfalls muß die Schrift in der hier in Rede stehenden Angelegenheit auf sich beruhen bleiben, bis die Beweise entkräftet sind, welche ich in meiner Monographie über die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 265—280 und in der Th. Qu. Schrift 1892 S. 426 ff. gab. Und wenn ein Gegenbeweis je erbracht würde, so wäre immerhin noch die Frage, ob der Kanon XX, näherhin die die Quadrages betreffende Stelle echt ist. Denn davon kann ja schlechterdings keine Rede sein, daß die Schrift ganz so, wie sie vorliegt, von Hippolyt herrühre, und jene Stelle erweckt wie irgend eine andere Verdacht. Achelis erklärte sie für eine spätere Zuthat.

Was zur näheren Begründung der Interpolation von ihm angeführt wurde, daß sie mit dem Kanon XXII in Widerspruch stehe, trifft freilich nicht zu, wie ich in meiner Schrift über die Apostolischen Konstitutionen S. 273 zeigte. Immerhin aber bleibt die Stelle unhaltbar. Die Geschichte des Osterfastens giebt hier den Ausschlag. Dieselbe ist uns besser bekannt als irgend ein anderer Punkt der altchristlichen Disziplin. In der bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts zu verfolgenden Entwicklung hat die Quadrages keinen Platz, und bei diesem Sachverhalt kann das Urteil über eine Schrift nicht schwanken, welche, bereits sonst schon höchst verdächtig, die Einrichtung für jene Zeit erwähnt, und zwar schon als fertig und abgeschlossen und nicht etwa als noch in der Ausbildung begriffen.

Das Ergebnis ist auch für das Endurteil über das Origeneszeugnis von Belang. Bisher glaubte man die Bedenken, denen es unterliegt, mit dem Hinweis auf die Zeugnisse der Apostolischen Konstitutionen und der Kanones Hippolyts überwinden zu können, sofern diese bereits die gleiche Einrichtung kennen sollten, die eine Schrift in der nächsten Folgezeit, die andere sogar etwas früher. Nunmehr stellt sich die Sache umgekehrt dar. Die beiden Stützen sind hinfällig. Eine wendet sich sogar nach der entgegengesetzten Seite. An die Stelle der Apostolischen Konstitutionen tritt die Didaskalia. Die Schrift kennt gleich den anderen, welche für die Zeit in Betracht kommen, nur die Karwoche als Fastenzeit. Um so weniger ist daher anzunehmen, daß Origenes bereits ein sechsmal längeres Fasten gekannt habe.

Die bisher gewürdigten Zeugnisse gingen alle von Kirchen aus, in denen Ostern am Sonntag, näherhin an

dem ersten Sonntag nach dem 14. Nisan, gefeiert wurde. Sie beziehen sich auch alle auf die betreffende Feier. Das Zeugnis des Irenäus erstreckt sich wohl zugleich auch auf die quartodecimanische Praxis. Doch tritt die Beziehung nicht bestimmt hervor. Dementsprechend wurde bisher von dieser Praxis abgesehen. Bevor wir aber weiter gehen, ist auch das hier übliche Fasten noch kurz zu untersuchen.

Da die Quartodecimaner das Passah bereits am Todestag des Herrn, am 14. Nisan feierten, mochte derselbe welcher Wochentag nur immer sein, nicht am folgenden Sonntag, hatte das Moment, welches nach Tertullian für das Osterfasten des größeren Teiles der Kirche bestimmend war, die dies in quibus ablatus est sponsus, für sie keine Bedeutung. Indem sie am Abend jenes Tages ihr Fest begingen, brachen sie naturgemäß zugleich das Fasten ab. Eusebius bemerkt KG. V, 23, 1 in dieser Beziehung ausdrücklich: die Kirchen von ganz Asien (Asia proconsularis) glaubten zufolge einer älteren Überlieferung den 14. Mondtag für das Fest des heilbringenden Passahs beobachten zu sollen, an dem auch den Juden das Lamm zu opfern geboten war, so daß durchaus an diesem (κατὰ ταύτην), auf welchen Tag der Woche er nur immer fiel, der Schluß der Fasten zu machen war. Die Stelle wurde zwar in der neueren Zeit anders gefaßt. G. K. Mayer, die Echtheit des Evangeliums nach Johannes 1854 S. 394, bemerkt: Eusebius sage nicht: an, sondern: nach oder gemäß diesem Tage sei nach der Meinung der Asiaten das Fasten zu beendigen; d. h. nach dem 14. Nisan richte sich auch der Auferstehungstag und somit das Ende des Fastens.

Die Deutung fand zwar mehrfachen Beifall. Sie hat, obwohl sie durch Schürer De controversiis paschalibus 1869 p. 12; Zeitschrift für historische Theologie 1870 S. 196, bereits widerlegt wurde, noch in dem Apostolischen und nachapostolischen Zeitalter von Lechler 3. A. 1885 S. 563 Anm. 4 eine Stelle. Sie liegt auch den Darstellungen der Kirchenhistoriker zu Grunde, welche, wie Hergenröther KG. 2. A. I, 187, Kraus KG. 2. A. S. 113, Brück KG. 3. A. S. 116, für die Asiaten nicht ein einheitliches Passahfest annehmen, sondern dieselben den 14. Nisan als Todestag des Herrn und dann den 16. Nisan als Auferstehungstag feiern lassen. Sie ist aber sicher unrichtig. Das *κατὰ ταύτην* kann heißen: an diesem Tag; es wurde früher auch immer so verstanden, und daß es an unserer Stelle wirklich diese Bedeutung hat, zeigt der Zusammenhang. Mayer bemerkt zwar weiter: sobald Eusebius im folgenden Satze von dem Tage spreche, an welchem das Fasten beendigt werde, gebrauche er richtig die entsprechende Redeweise: an keinem anderen Tage (*μηδ' ἑτέρᾳ*) als an dem der Auferstehung. Aber gerade dieser Satz beweist gegen ihn. In demselben wird die Fastenpraxis der übrigen Kirche gezeichnet; dieselbe wird zugleich in Gegensatz zu der Praxis der Quartodecimaner gestellt, und dieser Sachverhalt verbietet die Annahme, letztere haben ihr Fasten nicht mit ihrer Passahfeier am 14. Nisan abgebrochen, sondern noch bis zum 16. Nisan als dem Tag der Auferstehung fortgesetzt. Denn in diesem Fall war ja keine Differenz von Bedeutung vorhanden; in beiden Kreisen fastete man dann bis zum Tag der Auferstehung; nur war dieser meistens ein verschiedener Wochentag.

Und wenn man vollends von dem ersten Satz ausgeht, dann verschwindet der Gegensatz geradezu gänzlich. Eusebius soll sagen: die Asiaten berechnen ihren Fastenschluß nach dem 14. Nisan, und das soll etwas Besonderes sein, während der gleiche Tag doch auch für die Berechnung der übrigen Kirche den Ausgangspunkt bildete. Der Kontext entscheidet also unbedingt gegen die Deutung. Die Form kommt nicht in Betracht. Die Präposition *κατὰ* wird nicht selten, worauf schon Hilgenfeld, Der Paschastreit der alten Kirche 1860 S. 287, aufmerksam machte, ganz einfach von der Zeit gebraucht. Vgl. Matth. 27, 15; AG. 16, 25.

Aber wann begann hier das Fasten oder wie lange dauerte es? Sicherlich währte es nur kurze Zeit, da das Osterfasten damals allenthalben nur über wenige Tage sich erstreckte. Allem nach beschränkte es sich, wenigstens in den meisten Kirchen, auf den 14. Nisan. Epiphanius berichtet H. 50, 1 von einem Zweig der Quartodecimaner seiner Zeit ausdrücklich, daß er an einem und demselben Tage faste und die Mysterien feiere, und es spricht alles dafür, daß dies die ursprüngliche Praxis der Quartodecimaner war. Eine kürzere Dauer gab es für das Osterfasten überhaupt nicht, und die Übung hatte, wie wir gesehen, im allgemeinen die Tendenz nach Verlängerung, nicht nach Abkürzung. Demgemäß ist die Bemerkung des Irenäus, daß die einen nur einen Tag fasten, wohl hauptsächlich auf die Asiaten zu beziehen, wenn gleich zugegeben werden muß, daß auch einige andere Kirchen damals das Fasten auf einen Tag beschränkten. Doch mochten einige Kirchen auch in Asien das Fasten etwas früher beginnen. Die Zeit war ja

mannigfaltig verschieden, und es liegt kein Grund vor, einige Verschiedenheit nicht auch bei den Quartodecimanern anzunehmen.

II.

Das erste sichere Zeugnis für die Quadrages bietet uns die Synode von Nicäa. Dieselbe bestimmt c. 5 für die eine der beiden Provinzialsynoden, welche jährlich abgehalten werden sollen, die Zeit *πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς*. Man könnte zwar einigermaßen zweifeln, ob die Lesart richtig erhalten sei. Die Worte, welche zur Begründung des Termines beigefügt werden, passen nicht ganz zu dem vorausgehenden. Die Synode soll vor der Quadrages abgehalten werden, damit nach Beseitigung aller geringen Gesinnung Gott eine reine Gabe dargebracht werde. Aber warum, läßt sich in diesem Falle fragen, vor der Quadrages? Könnte es nicht auch ebenso gut und noch besser heißen: während der Quadrages? Die Darbringung der reinen Gabe bezieht sich doch wohl eher auf das heilige Opfer und die Kommunion als das Fasten. Es drängt sich daher die Frage auf, ob statt *τεσσαρακοστῆς* nicht zu setzen sei *πεντεκοστῆς*, und die Vermutung läßt sich um so eher wagen, als durch die Synode von Antiochien 341 c. 20 als die Zeit der fraglichen Synode wirklich die Pentekoste bezeichnet wird, näherhin die vierte Woche derselben, und dieser Termin später überall erscheint, wo die Zeit der Synode näher angegeben wird. Auch läßt sich bemerken, daß im anderen Fall der Zwischenraum zwischen der Herbstsynode und der Frühjahrssynode fast zu gering ist. Ein Zweifel an der Richtigkeit der Lesart ist somit

nicht ganz unbegründet. Indessen will ich auf den Bedenken in keiner Weise bestehen. Dieselben haben hier wenigstens keine sachliche Bedeutung. Die Quadrages wird um dieselbe Zeit oder in der nächsten Folgezeit so häufig bezeugt, daß sie unbedingt bereits auch für die Zeit der ersten allgemeinen Synode anzunehmen ist. Eusebius schreibt De solemn. pasch. 4: wir feiern Ostern, indem wir zur Vorbereitung die 40tägige Übung auf uns nehmen, und c. 5: die Zeit vor Ostern stärken wir uns in sechs Wochen durch 40tägige Askese (Migne PG 24, 697. 699). Athanasius gedenkt der Quadrages in seinen Osterbriefen v. J. 330 an sowie in Encycl. ad episc. ep. 4 und Apol. ad Constant. 15. Als weitere Zeugen mögen noch angereiht werden Cyrill von Jerusalem 347 Procatech. 4; Catech. IV, 3; die Synode von Laodicea um 360 c. 49—54; Epiphanius um 375 Expos. fid. 21. Die Bedenken, welche der Kanon V von Nicäa erregt, können hienach vollständig auf sich beruhen bleiben. Die Quadrages bestand sicher bereits zur Zeit der Synode, und es erhebt sich nur noch die Frage, wie lange sie damals schon bestand oder in welche Zeit ihr Ursprung fällt. Uber Dionysius den Gr. † 264 ist, wie sich uns bereits ergab, nicht zurückzugehen. Die Übung mag daher in der Friedensperiode gegen Ende des 3. Jahrhunderts aufgekommen sein. Vielleicht entstand sie aber auch erst am Anfang des 4. Jahrhunderts. Daß sie in dem Kanon V von Nicäa bereits als eine bekannte Einrichtung sich darstellt, beweist nicht gegen letztere Annahme. Bei dem großen Umschwung, der in den Verhältnissen der Kirche durch Konstantin herbeigeführt wurde, konnte die Neuerung wohl so rasch

sich verbreiten, daß der Ausdruck der Synode von Nicäa sich begreift.

Duchesne, Origines du culte chrétien 1889 p. 231, ist geneigt, indem er die unter Philos Namen erhaltene Schrift De vita contemplativa mit Lucius (Die Therapeuten 1879) dem Ende des 3. Jahrhunderts zuweist und unter den in ihr geschilderten Asketen, den Therapeuten, die ersten christlichen Mönchsgesellschaften in Ägypten erkennt, das hier c. 4—8 erwähnte siebenwöchentliche Fasten gewissermaßen als Vorstufe der kirchlichen Quadrages zu betrachten, sofern, was zunächst durch Personen geübt wurde, die nach einer besonderen Vollkommenheit strebten, allmählich unter den Gläubigen eingeführt und zuletzt durch die kirchlichen Gesetze vorgeschrieben worden sei. Die Auffassung ist aber nicht stichhaltig. Es soll nicht betont werden, daß die Unechtheit der fraglichen Schrift noch keineswegs feststeht. Massebieau verteidigte in der Revue de l'histoire des religions 1888 mit beachtenswerten Gründen wieder die Autorschaft Philos. Aber das fällt hier ins Gewicht, daß nicht von einem siebenwöchentlichen Jahresfasten, sondern vielmehr von einem immerwährenden Fasten die Rede ist, das hauptsächlich nur durch den siebenten Tag und insbesondere das Freudenfest am Schluß der siebenten Woche unterbrochen wurde. Die Askese beginnt ja, wenn jenes Fest vorüber ist, wieder von neuem. Nach den Gebeten, heißt es am Schluß der Schrift c. 11, zieht sich ein jeder in sein Heiligtum zurück, um sich wiederum der gewohnten Philosophie zuzuwenden und ihrer Pflege sich zu widmen.

Die angeführten ältesten Zeugnisse gehören alle der

griechischen Kirche an. Daraus dürfte hervorgehen, daß die Quadrages ihren Ursprung im Orient hat. In der lateinischen Kirche wird sie zuerst durch Ambrosius De Noe et arca 13; De Elia et ieiun. 10 erwähnt, etwas später durch Hieronymus und Augustinus. Von dem Bischof von Hippo haben wir eine Reihe von Reden auf die Zeit. Der Umstand fällt zwar insofern weniger ins Gewicht, als die lateinische Litteratur hinter der griechischen in der einschlägigen Zeit, in den Jahren 325—375, beträchtlich zurücksteht. Aber immerhin ist er bemerkenswert. Daß die Synode von Nicäa, die erste Zeugin, einen ökumenischen Charakter hat, beweist nicht etwa, daß damals auch schon das Abendland die Einrichtung hatte. Die Synode bestand wenigstens zum größten Teil aus Orientalen. Auch legte sie ihren Bußkanones die Stationenordnung zu Grunde, obwohl dieselbe, wie ich in der Th. Qu.Schrift 1886 S. 373—385 nachwies, eine Eigentümlichkeit des Orientes und dem Abendland unbekannt war.

Leo d. Gr. nennt die Quadrages einmal (Serm. 42 c. 1) eine göttliche Anordnung, zweimal (Serm. 44 c. 2; 49 c. 1) eine apostolische Institution, und die Auffassung ist insoweit richtig, als sie das Osterfasten im allgemeinen betrifft. Dasselbe gründet sich, wie schon Tertullian De ieiunio 2 hervorhebt, auf das Wort des Herrn Matth. 9, 15: „Es werden Tage kommen, da von ihnen (den Jüngern) der Bräutigam wird hinweggenommen werden, und dann werden sie fasten“; und ohne Zweifel wurde es von Anfang an geübt. Aber weiter läßt sich das Wort nicht bewähren, und es darf um so weniger betont werden, als es aus einer Zeit stammt, wo die

Quadrages schon so weit eingebürgert war, daß sie leicht als eine bis in die apostolische Zeit zurückgehende Übung angesehen werden konnte. Auf Hieronymus kann man sich in dieser Beziehung nicht berufen. Derselbe spricht Ep. 41 c. 2 wohl von apostolischer Tradition. Aber er ruft sie nicht so fast für die Quadrages als dafür an, daß die katholische Kirche nur Eine Quadrages feiere und nicht drei, wie die Montanisten. Seine Worte lassen darüber keinen Zweifel. Nos unam quadragesimam, schreibt er, secundum traditionem apostolorum toto nobis orbe congruo ieiunamus; illi tres in anno faciunt quadragesimas, quasi tres passi sint salvatores. Nicht unwahrscheinlich war bei der Auffassung auch eine falsche Überlieferung von Einfluß. Zwar ist nicht anzunehmen, daß Leo durch die Apostolischen Konstitutionen irre geführt wurde, da das Werk zu seiner Zeit wohl schon bestand, aber dem Abendland noch unbekannt war. Wohl aber kommt die lateinische Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius hier in Betracht, in welcher, wie wir gesehen, aus dem Fasten von 40 Stunden, von dem Irenäus redet, ein 40tägiges Fasten gemacht war.

Die Neuerung hatte allem nach einen biblischen Grund. Die Quadrages sollte ein Abbild des 40tägigen Fastens des Herrn sein. Und wenn dem so ist, dann bildet das Fasten den Ausgangspunkt und die Grundlage der Einrichtung. Es dürfte deshalb nicht so sehr zu betonen sein, als es durch Duchesne in den Origines du culte chrétien p. 232 geschieht, wenn dasselbe in den ersten Berichten nicht immer besonders hervortritt. Daß Cyrill von Jerusalem insbesondere die Quadrages nur als Zeit des Katechumenenunterrichtes und als Zeit

der Buße für die Katechumenen bezeichnet oder vielmehr berührt, da er ja nur vorübergehend davon spricht, erklärt sich hinlänglich aus seiner Aufgabe. Er hatte es in seinen Vorträgen nur mit der Vorbereitung der Katechumenen zur Aufnahme in die Kirche zu thun, nicht mit der Disziplin der Gläubigen. Eusebius spricht, wie wir gesehen, schon früher von der Quadrages ganz allgemein als einer Zeit der Vorbereitung und der Ascese der Gläubigen, und unter der Ascese versteht er sicher das Fasten.

Die Quadrages umfaßte sechs Wochen. Die Zeit war aber nicht überall völlig die gleiche. In der lateinischen, bezw. römischen Kirche war die Karwoche in sie inbegriffen, und dieselbe Praxis bestand nach Sokrates KG. V, 22 in Illyrien, Griechenland und Ägypten, nach Sozomenus KG. VII, 19 auch in Palästina. Die übrigen Kirchen des Orients, von Konstantinopel bis nach Phönizien, wie Sozomenus den Bereich dieser Observanz beschreibt, ließen die Quadrages der Karwoche vorangehen. Die eine Ordnung wird in der älteren Zeit noch weiterhin bezeugt durch Eusebius De solemnit. pasch. 5 und durch Cyrill von Jerusalem, indem er in der am Karsamstag gehaltenen Katechese XVIII von „diesen verflossenen Tagen der Quadrages“ spricht, die Karwoche also in die Quadrages einbezieht; die andere durch Basilius d. Gr. Hom. XIV in ebriosos 1 (Ed. Bened. II, 122), Epiphanius Expos. fid. 21, Chrysostomus Hom. XXX in Gen. c. 1, den Verfasser der Apostolischen Konstitutionen V, 13 und Pseudoignatius im Philipperbrief 13, 3. Die gesamte Fastenzeit umfaßte also in einem beträchtlichen Teil des Orientes, in Kleinasien und den

angrenzenden Ländern, sieben Wochen, indem zu den sechs Wochen der Quadrages noch die Karwoche hinzukam. Die Zahl der Fasttage war aber nicht größer als wenigstens in der römischen Kirche. Hier war sie, da an dem Sonntage nicht gefastet wurde, 6 × 6 = 36, dort, da im Orient auch die Samstage, der Karsamstag allein ausgenommen, in Wegfall kamen, 7 × 5 + 1 = 36. Cassian bespricht das Verhältnis, den Unterschied der Wochen und die Gleichheit der Tage, in Coll. XXI, 27, 28 und verweist zur Erklärung der Bezeichnung der 36 Fasttage als Quadrages auf die biblischen Beispiele von dem 40tägigen Fasten.

Die Zahl der 36 Fasttage ergab sich übrigens für den Teil des Orientes, welcher die sechswöchentliche Observanz hatte, nur dann, wenn in demselben auch am Samstag gefastet wurde. Diese Voraussetzung traf indessen jedenfalls nicht lange zu. Es wurde im Orient bald allenthalben üblich, am Samstag nicht zu fasten. Johannes Cassianus spricht Instit. III, 9 in dieser Beziehung bereits von einer allgemeinen Sitte und erwähnt c. 10 das Samstagsfasten nur in der römischen und einigen anderen abendländischen Kirchen. Die Apostolischen Kanones verbieten c. 66 das Samstagsfasten geradezu unter Androhung von Strafen, und bei der Anerkennung, die ihnen zu teil wurde, hörte dasselbe naturgemäß mit der Zeit allenthalben auf. Sicherlich war es, wenn je nicht schon früher, zur Zeit des Trullanums 692 bereits überall im Osten außer Brauch, da die Synode c. 55 die römische Kirche, und nur sie, sonst nicht wohl wegen desselben tadeln konnte. Die Folge der Ausdehnung dieser Praxis war, daß sich die Zahl

der Quadragesimalfasttage innerhalb jener Observanz um fünf verminderte. Die Observanz scheint aber andererseits allmählich selbst der siebenwöchentlichen Fastenzeit gewichen und so die Gleichheit wiederhergestellt worden zu sein. Aus dem Nachdruck, mit welchem das Trullanum c. 56 wenn auch in anderer Beziehung eine Einheit im Fasten fordert, dürfte hervorgehen, daß der Umschwung gegen Ende des 7. Jahrhunderts sich bereits vollzogen hatte.

Da die Kirche von Mailand, wie Ambrosius De Elia et ieiunio 10 zeigt, am Samstag auch in der Quadrages das Fasten unterließ, so erhebt sich die Frage, ob sie etwa nur 31 Fasttage oder aber gleich einem Teil des Orientes ein siebenwöchentliches Fasten vor Ostern hatte. Erstere Annahme ist nicht unmöglich, da einige Kirchen, wie wir alsbald sehen werden, in jener Zeit ein noch kürzeres Fasten hatten. Auch verdient bemerkt zu werden, daß sich für Mailand selbst Spuren einer siebenwöchentlichen Observanz nicht erhalten haben. Doch dürfte die andere Annahme den Vorzug verdienen. Die siebenwöchentliche Fastenzeit läßt sich wenigstens für weitere Kirchen im Abendland nachweisen. Die Synode von Orleans 511 c. 24 verordnet, daß vor Ostern nicht eine Quinquages, sondern eine Quadrages gehalten werde. Die Synode von Orleans 541 c. 2 wiederholt das Verbot, indem sie auch von einer Sexages spricht, und da sie noch weiter an den Samstagen der Quadrages zu fasten gebietet, so verrät sie zugleich, daß die von ihr bekämpfte Quinquages mit der Unterlassung des Fastens am Samstag zusammenhing.

Die Neuerung drang naturgemäß nicht mit einem

Schlage ins Leben ein. Es bedurfte vielmehr einer gewissen Zeit, bis sie sich einbürgerte. Das Zeugnis des Dionysius hat uns gezeigt, wie schon die Ausdehnung des Osterfastens auf die ganze Karwoche Schwierigkeiten begegnete. Um so weniger ist zu erwarten, daß die neue und viel größere Erweiterung sich sofort Geltung verschafft haben werde. Für Ägypten läßt sich die Entwicklung an der Hand der Osterbriefe des hl. Athanasius einigermaßen verfolgen. Als die eigentliche Fastenzeit erscheint zunächst die Karwoche. Im ersten Brief v. J. 329 wird die Quadrages gar nicht erwähnt und der Beginn des heiligen Fastens auf den Montag in der Karwoche angesetzt. Da der vierte und der fünfte Brief 332/333 dieselbe Verordnung bieten, während in den zwei vorausgehenden Briefen neben oder vor der Karwoche bereits auch die Quadrages eine Stelle hat, so läßt sich aus dem ersten Briefe nicht etwa schließen, daß die Quadrages in Ägypten damals noch unbekannt gewesen sei. Wohl aber verrät die Erscheinung, daß man noch im Stadium des Überganges von der alten Ordnung zur neuen sich befand. Und wie es in Wirklichkeit mit dem Fasten in der Quadrages stand, zeigt der Brief an Serapion, der dem elften Festbrief angehängt ist und von Athanasius 340 in Rom geschrieben wurde. Der Bischof von Thmuis, der für die Zeit der Abwesenheit des Bischofs von Alexandrien mit der Oberaufsicht über die Kirchen Ägyptens betraut war, wird darin angewiesen, „den Brüdern das 40tägige Fasten zu verkündigen und ihnen die Überzeugung vom Fasten beizubringen, damit nicht, wenn alle Welt fastet, wir allein, die wir in Ägypten leben, wegen Nichtfastens

verspottet werden, vielmehr uns in diesen Tagen der Freude hingeben". Im 19. Brief 346 droht Athanasius den Unfolgsamen mit Kirchenstrafe, indem er schreibt: „Wer die Beobachtung des 40tägigen Fastens gering achtet, wer gleichsam unbedachtsam und unrein ins Allerheiligste eintritt, der feiert das Passahfest nicht". Duchesne, Origines p. 232, macht auch die Bemerkung, daß Athanasius im Anfang von der Zeit der Quadrages und der Woche des Fastens, später aber von dem Fasten der Quadrages und der hl. Osterwoche rede. In der mir zu Gebote stehenden Übersetzung der Festbriefe von Larsow 1852 läßt sich in dieser Beziehung ein Unterschied und eine Entwicklung nicht erkennen. Die Verordnung lautet hier (S. 69) schon im zweiten Brief: Wir beginnen das 40tägige Fasten am 13ten des Monats Phamenot (9. März); darnach, wenn wir das Fasten der Reihe nach abgewartet, beginnen wir die Woche des hl. Osterfestes am 18. d. M. Pharmuthi (13. April), und wenn wir uns erquickt haben am 23. desselben Monats Pharmuthi (18. April) und darauf den Sonntag am 24. (19. April) gefeiert, dann reihen wir diesen Tagen die sieben Wochen des großen Pfingstfestes an.

An einigen Orten bildete sich zunächst die Praxis, nur die Hälfte der Quadrages zu fasten, und zwar teils in drei getrennten Wochen, teils in den drei Wochen vor Ostern nach einander. Die Ordnung kommt im Bereiche sowohl der sechswöchentlichen als der siebenwöchentlichen Observanz vor, und sie erhielt sich ziemlich lange, da Sokrates und Sozomenus in ihren Kapiteln über die Verschiedenheit der kirchlichen Gebräuche sie als noch bestehend erwähnen. Sokrates läßt insbesondere die römische

Kirche die drei Wochen vor Ostern fasten. Da er beifügt: ausgenommen Samstag und Sonntag, so stellt er die Mitteilung selbst in Frage, da gerade die römische Kirche es hauptsächlich war, in welcher am Samstag gefastet wurde, wie einige Zeilen später auch von ihm bemerkt wird. Zu der Angabe stimmen auch nicht die Homilien Leos I über die Quadrages. In der ersten (Serm. 39) erscheint sofort der Anfang der Quadrages zugleich als der Anfang der Fastenzeit. In der zehnten (Serm. 48) wird das Fasten vor Ostern ausdrücklich als ein Fasten von 40 Tagen bezeichnet, eine Redeweise, die sich mit einem Fasten von drei Wochen oder 18 Tagen sicher schlecht zusammenreimt. Es liegt also wohl irgend ein Versehen vor. Vielleicht wurde das Fasten in Rom in drei Wochen strenger beobachtet als in der übrigen Zeit. Vielleicht wurde der Brauch einer anderen abendländischen Kirche auf die römische übertragen. Der Umstand, daß die Bemerkung durch Cassiodor in der Historia tripartita IX, 38 wiederholt wird, verleiht derselben keine größere Glaubwürdigkeit. Es wird auch der zweifellose Irrtum von dem Nichtfasten am Samstag erneuert.

Da die Quadrages sechs Wochen umfaßte, so begann sie mit dem sechsten oder nach der anderen Observanz mit dem siebenten Sonntag vor Ostern, das Fasten näherhin mit dem folgenden Montag. In den Osterbriefen des hl. Athanasius ist der Anfang des Fastens stets je auf den bezüglichen Montag angesetzt. Die Ordnung war allgemein. In der Kirche von Mailand besteht sie noch heute, da das Fasten daselbst erst mit Montag nach dem ersten Sonntag der Quadrages anfängt. Ähnlich beginnt in der griechischen Kirche die strenge Fastenzeit

noch heute mit dem siebenten Sonntag vor Ostern, der *Κυριακὴ τῆς τυροφάγου*, so genannt, weil von da der Genuß nicht bloß von Fleisch, sondern auch von Käse und Milchspeisen überhaupt aufzuhören hat. Daß die Ordnung ehemals auch in Rom bestand, zeigt Gregor d. Gr., indem er in Hom. XVI in Evang. n. 5 die Zahl der Fasttage auf 36 bestimmt. Im römischen Missale klingt dieselbe noch heute durch. Die Sekret des ersten Sonntags der Quadrages beginnt mit den Worten: Sacrificium quadragesimalis initii solemniter immolamus.

Die Ordnung erhielt sich in der römischen Kirche, wie das angeführte Zeugnis Gregors d. Gr. zeigt, bis um d. J. 600. Zwar scheint bereits der Autor des Liber pontificalis eine Erweiterung der Fastenzeit angestrebt zu haben. Derselbe schreibt wenigstens dem Papst Telesphorus die Verordnung zu, ut septem ebdomadas ante pascha ieiunium celebraretur. Das Vorhaben drang aber, wenn es bestand, nicht durch. Dagegen trat im Laufe des 7. Jahrhunderts in der römischen Kirche eine weitere Entwicklung ein. Das Fasten wurde um vier Tage verlängert, der Anfang auf den Mittwoch vor dem ersten Sonntag der Quadrages vorgerückt. Das Motiv der Neuerung liegt am Tage. Die Zahl der Fasttage des Herrn sollte voll gemacht werden. Infolge dieser Entwicklung wurden dann wohl auch die Stationsmessen für die drei der Quadrages vorausgehenden Sonntage angeordnet, für die Sonntage in Septuagesima, in Sexagesima, in Quinquagesima. Die Zeit der Vorbereitung auf Ostern erstreckte sich so auf neun Wochen. Der Anfang, die Zeit bis auf den Mittwoch vor der

Quadrages, hatte indessen keine weitere Eigentümlichkeit, als daß gewisse Gebete oder Gesänge unterlassen wurden, namentlich das Alleluja (Ratramn. C. Graec. opp. IV, 4). Das Sakramentarium Gelasianum, der erste Zeuge der vier Fasttage vor der Quadrages, führt bereits auch jene drei Sonntage besonders auf. Es läßt sich handschriftlich bis an den Anfang des 8. oder das Ende des 7. Jahrhunderts zurückverfolgen und geht inhaltlich, wenigstens in der überlieferten Gestalt, nicht über das 7. Jahrhundert zurück. Etwas später findet sich die Ordnung im Sakramentarium Gregorianum, das in seiner überlieferten Gestalt die römische Liturgie unter Hadrian I (772—795) repräsentiert. Früher schloß man aus den beiden Sakramentarien auf ein höheres Alter der Ordnung. Nilles äußerte sich in dem Kalendarium manuale II (1881), 91 noch neuerdings in diesem Sinne. Der Schluß ist aber durchaus unrichtig. Die Sakramentarien stellen die Liturgie in einem späteren Stadium dar, als durch ihre Namen angezeigt wird. Die Sache ist für jeden zweifellos, der nur einigermaßen auf diesem Gebiete bewandert ist. Durch Duchesne wurde in den Origines p. 114—127 die Zeit der beiden Sakramentarien auch näher bestimmt, und sein Beweis fand in dieser Beziehung selbst auf einer Seite Anerkennung, auf welcher man seiner Ausführung in anderer Richtung glaubte entgegentreten zu sollen. Probst erklärt in der Zeitschrift f. kath. Th. 1891 S. 210 ausdrücklich, gegen die Datierung des Gregorianum nichts einzuwenden zu haben. In der Schrift: Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines 1892, nimmt er auch eine ziemlich weitgehende spätere Änderung des Gelasianum an, und giebt

er zu verstehen, daß die Erweiterung des Osterfastens auf 40 Tage erst nach Gelasius eintrat. Auf der anderen Seite meint er aber alle Gebete und Offizien von der Weihnachtsvigil bis zum ersten Fastensonntage, den Ordo allein ausgenommen, somit auch die Offizien für die Sonntage Septuagesima, Sexagesima und Quinquagesima und für den Mittwoch, Freitag und Samstag in der Woche Quinquagesima, als Bestandteile des ursprünglichen Gelasianum betrachten zu können. Demnach gab es schon seit Gelasius Fasttage in der Woche vor der Quadrages. Nur sollen dieselben keinen Bestandteil des Osterfastens gebildet haben, sondern vielmehr ein Stationsfasten, bezw. ein Quatemberfasten gewesen sein. Nachdem schon Leo I, bemerkt Probst, das früher übliche wöchentliche Stationsfasten in ein vierteljähriges verwandelt habe, gehalten im 4., 7. und 10. Monat, sei zur Zeit des Gelasius oder durch diesen Papst das im Frühjahr oder vor der Quadrages noch gebliebene Stationsfasten zu einem Quatemberfasten und das Offizium des bezüglichen Sonnabends dem der übrigen Quatembersonnabende gleichförmig gemacht worden. Das Osterfasten selbst zählte hienach im 6. Jahrhundert noch 36 Tage. Aber es gingen ihm bereits einige weitere Fasttage unmittelbar voraus, und wenn diese streng genommen auch einen anderen Charakter hatten und nicht zur Vorbereitung auf das hohe Fest dienten, so bildeten sie doch insofern mit ihm ein Ganzes, als sie eben zeitlich mit ihm verbunden waren. Das Osterfasten in dem späteren Umfange war in der Hauptsache gegeben, und es bedurfte nur noch einer kleinen Änderung und Erweiterung, um es vollends zum Abschluß zu bringen.

Die Sache ist in § 41 S. 191—195 ausgeführt, und da die Auffassung für die Entwicklung des Osterfastens nicht ohne Bedeutung ist, so ist sie näher zu prüfen.

Probst geht davon aus, daß das Wort Statio in dem Gelasianum nur beim Mittwoch vor der Quadrages vorkommt, während es im sog. Leonianum gar keine Stelle hat und im Gregorianum durch Angabe der Kirche ersetzt ist, zu welcher die Prozession (Statio) sich bewegte, und er findet darin das Anzeichen einer Übergangsperiode, von Leo I durch Verwandlung der wöchentlichen Fasten in vierteljährige eingeleitet und jetzt durch Beifügung eines vierten vierteljährigen Termins vollendet. Zur Bestätigung diene, daß Gelasius nach Ep. 14, 11 den ersten Fastensonntag zu einem Ordinationstag erhoben und dadurch das demselben vorausgehende Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag dem des 4., 7. und 10. Monats gleich gemacht habe. Die Worte der Feria IV: Inchoata ieiunia etc., werde man nicht als ein Kennzeichen des Aschermittwochs (oder des Osterfastens) erklären wollen, weil die Freitagsmesse des September-Quatember mit denselben Worten beginne. Überdies komme man auf einem anderen Wege zu dem gleichen Resultate. Sowohl im Gelasianum als im Gregorianum fehlen die Donnerstagsmessen der Quadrages, und weil Gregor I an einigen Samstagen der Fastenzeit wegen Ermüdung und Almosengeben keine Messe celebrierte, haben in dem ursprünglichen Gregorianum auch die Samstagsmessen vor dem ersten und letzten Fastensonntag gemangelt. Gregor II habe diese Lücke ausgefüllt, indem er die Donnerstage mit Messen ausstattete, die er dem Gelasianum entlehnte. Dasselbe finde aber auch den

beiden Samstagsmessen gegenüber statt. Sei dem so, dann sei die Messe: Feria septima in Quinquagesima des Gelasianum in dem ursprünglichen gelasianischen Sakramentar vorhanden gewesen, und weil zu ihr die Feria IV und VI als Offizien in ieiunio prima statione gehören, auch diese. Sie können sich deshalb unmöglich auf den Aschermittwoch und den Anfang der Quadrages beziehen (S. 194).

Die Ausführung mag auf den ersten Blick bestechen. Die Sprache lautet sehr zuversichtlich. Die Gründe stehen aber dazu in umgekehrtem Verhältnis. In seinem Eifer, möglichst viele Bestandteile in dem Gelasianum als ursprünglich nachzuweisen, hat Probst einen Punkt übersehen, den anzuführen genügt, um seine ganze Deduktion zu widerlegen. Seine Beweisführung will den Charakter der fraglichen Fasttage bestimmen. Dieser ist aber nach dem Wortlaut der Gebete gar nicht zweifelhaft. In der Freitagsmesse werden die Fasten ausdrücklich als ieiunia paschalia bezeichnet. Ist hienach das Fasten ein Osterfasten, dann bezeichnen die Worte Inchoata ieiunia in der Mittwochsmesse den Anfang dieses Fastens, dann ist der Mittwoch der Aschermittwoch. Die Sache unterliegt auch nicht einem leisen Zweifel. Deshalb brauchen die Argumente Probsts nicht einzeln entkräftet zu werden. Sie wollen ja selbst nur widerlegen, was nicht widerlegt werden kann, eine offen daliegende Thatsache. Nur zwei Punkte mögen noch kurz beleuchtet werden. Gelasius soll das Officium des Samstags vor dem ersten Fastensonntag dem der übrigen Quatembersamstage gleichförmig gemacht haben. Das gelasianische Sakramentar zeugt aber unbedingt fürs Gegenteil. Das Officium jenes

Tages ist von dem der Quatembersamstage verschieden. Man vergleiche die Officien in der Ausgabe von Migne PL. t. 74 p. 1066, 1135, 1178, 1189. Gelasius soll mit der Verordnung in Ep. 14, 11 den Sonnabend vor, nicht den Sonnabend nach dem ersten Sonntag der Quadrages meinen. Man braucht aber den Wortlaut nur einigermaßen genau anzusehen, um die Unhaltbarkeit dieser Deutung zu erkennen. Der Tag wird bezeichnet als dies sabbati quadragesimalis initii, als Samstag im Anfang der Fastenzeit. Das Quadragesimalfasten begann aber zur Zeit des Papstes Gelasius mit dem ersten Sonntag der Quadrages, bezw. mit dem folgenden Montag. Der Samstag im Anfang dieser Zeit kann also nur der nächstfolgende sein, nicht aber der vorausgehende, da dieser der Quadragesimalzeit noch gar nicht angehört. Die Sache ist wiederum so klar als möglich, und wenn sie trotzdem verkannt wird, so ist das ein Beweis, daß die Dokumente nicht mit der Unbefangenheit geprüft wurden, ohne die sich im Gebiete der Wissenschaft nichts erzielen läßt, selbst wenn noch so viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgewendet wird.

Die Neuerung ging hienach von Rom aus. Äneas von Paris (Adv. Graec. 175) führt sie auch ausdrücklich auf die römische Kirche zurück. Sie drang aber bald auch in weitere Kreise, hauptsächlich infolge der Bemühungen Karls d. Gr. für die Verbreitung des römischen Ritus. Die Provinzialsynode, welche durch den Erzbischof Arno von Salzburg 799 nach Riesbach berufen, in Freising fortgesetzt und 800 in Salzburg beendigt wurde, verordnete in den an letzterem Orte erlassenen Statuten c. 11: der Mittwoch vor Anfang der Quadrages,

von den Römern Caput ieiunii genannt, solle feierlich mit Litanie und Messe nach der neunten Stunde begangen werden (Hefele, Konzilien-Gesch. 2. A. III, 732). In dem auf der Synode von Soissons 853 von Karl dem Kahlen erlassenen Kapitulare erscheint c. 8 der Mittwoch vor dem Anfang der Quadrages bereits als Gerichtstermin. Amalarius von Metz bezeugt die Ordnung De eccles. offic. I, 7 im J. 820. Etwas spätere Zeugen sind Ratramnus Contra Graecorum opposita IV, 4, und Äneas von Paris Adv. decem obiect. Graec. 175. Die Auffassung Hergenröthers (Photius III, 190), als ob die Ordnung zuerst im Frankenreich bestanden und erst von da aus weiter sich verbreitet habe, ist nicht haltbar. Bei den bestimmten Zeugnissen, welche für den früheren Bestand in der römischen Kirche vorliegen, sind die Worte des Papstes Nikolaus I von den decimae carnis, welche die Christen in der Quadrages geben (Resp. ad consulta Bulg. c. 9) nicht als strenge Angabe über die Zahl der Fasttage zu fassen. Und wenn es je so sein und die von Hergenröther angeführten weiteren Worte: Sunt autem totius anni decimae dies sex et triginta, Nikolaus angehören sollten, so müßte man annehmen, daß die Vergleichung der Quadrages mit dem Zehnten Anlaß gab, dieselbe im älteren Sinne zu verstehen und die Weiterbildung außer acht zu lassen, welche sie in der letzten Zeit erfahren hatte. Noch weniger kann Ratramnus für jene Auffassung angerufen werden. Derselbe bemerkt C. Graec. opp. IV, 4 wohl zweimal: Romani sex hebdomadas continenter ante pascha praeter dominicam ieiunant, und er fügt das zweitemal noch die Zahl 36 für die Fasttage bei. Wir lesen aber andrerseits in dem-

selben Kapitel: tam romana quam occidentalis ecclesia faste sechs Wochen superadditis quattuor diebus hebdomadis septimae; vel Romani vel Occidentales oder, wie er sich etwas später ausdrückt, Romani seu Latini fasten 40 Tage vor Ostern. Das 40tägige Fasten wird also auch den Römern zugeschrieben, und zwar mit solcher Bestimmtheit, daß der Widerspruch nicht so ohne weiteres mit der Erklärung sich beseitigen läßt, in den bezüglichen Stellen sei von der Observanz anderer Kirchen, namentlich der fränkischen die Rede. Es ist vielmehr eine andere Lösung zu suchen, und sie ist nicht schwer zu finden. Der Ausdruck Romani ist in jenen beiden Stellen im weiteren Sinne zu nehmen; die Sätze beziehen sich auf die Kirchen des Abendlandes, welche noch an der älteren Praxis von 36 Fasttagen festhielten. An der zweiten Stelle ist dies auch sonst noch deutlich. Sie leitet, nachdem im vorausgehenden eine Rechtfertigung des 40tägigen Fastens der Romani vel Occidentales gegeben worden ist, eine Begründung der 36 Fasttage der Romani ein. Der Nachdruck liegt auf der Zahl, und die Romani sind gleich den Romani vel Occidentales der vorausgehenden Stelle Römer als Lateiner oder Abendländer, wie denn zwischen beiden Stellen auch der Ausdruck Romani vel Latini vorkommt. Der Sprachgebrauch tritt in dem Werke noch weiterhin zu Tage. Es sei besonders auf IV, 6 verwiesen.

Wie im Abendland so erfuhr das Fasten auch im Orient noch eine Erweiterung. Der treibende Grund war ohne Zweifel derselbe: man wollte dem Fastenbeispiel des Herrn möglichst nahe kommen. Aber die Ordnung, die sich bildete, ist eine andere. Zu den bisherigen

sieben Fastenwochen wurde eine achte hinzugefügt. Die Zahl der Fasttage stieg so auf 41. Das Fasten in der neuen Woche war indessen weniger streng als in der eigentlichen Quadrages. Die Milchspeisen waren noch erlaubt. Nur der Genuß von Fleisch war verboten. Der Sonntag, welcher diese Ordnung einleitet, erhielt darum den Namen *Κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω*, während der folgende Sonntag, von welchem an auch die Milchspeisen verboten sind, *Κυριακὴ τῆς τυροφάγου* heißt. Die Fastenzeit umfaßt so acht Wochen. Zu denselben wurden aber, ähnlich wie im Abendland, noch zwei Wochen zur entfernteren Vorbereitung auf Ostern gezogen. Die bezüglichen Sonntage heißen nach den evangelischen Perikopen der eine, der zehnte vor Ostern, *Κυριακὴ τοῦ τελώνου καὶ τοῦ φαρισαίου*, der andere *Κυριακὴ τοῦ ἀσώτου*. Die ganze Zeit der zehn Wochen erhielt später den Namen *Τριώδιον*, während die Zeit von Ostern bis zur Oktav von Pfingsten *Πεντηκοστάριον*, der übrige Teil des Kirchenjahres *Οκτώηχος* genannt wurde. Die Entwicklung war, soweit sie das Osterfasten betrifft, um die Mitte des 9. Jahrhunderts bereits abgeschlossen. Unter den Vorwürfen, welche Photius gegen die Abendländer erhebt, befindet sich auch der, daß dieselben die erste Woche der Fasten von dem übrigen Fasten abtrennen und sie noch zum Genuß von Milch und Käse und zu anderen Völlereien ziehen. Vgl. Phot. ep. 13, 5. Migne, PG 102, 723. Hergenröther, Photius I, 643. Nikolaus I formuliert die Anklage Ep. 70 (Harduin, Conc. V, 303) näher dahin, daß die Abendländer nicht in acht Wochen vor Ostern des Genusses von Fleisch und in sieben Wochen des Genusses von Käse und Eiern sich enthalten. Ähnlich läßt

Ratramnus IV, 4 die Griechen sagen, quod non ieiunemus sicut illi octo hebdomadas ante pascha a carnium, et septem hebdomadibus a casei et ovorum esu suo more non cessamus. Die Entwicklung mag so im Laufe des 7. oder 8. Jahrhunderts vor sich gegangen sein. Daß das Trullanum über den Punkt schweigt, hat für eine nähere Zeitbestimmung nichts zu bedeuten. Die Synode berührt das Osterfasten überhaupt nicht, obwohl dasselbe zu ihrer Zeit, auch wenn die achte Fastenwoche noch nicht aufgekommen war, im ganzen Bereiche der griechischen Kirche sicher schon eine andere Ordnung hatte als in der lateinischen [1]).

1) Zu der Bemerkung über das Fasten in der Kirche von Mailand S. 215 ist beizufügen, daß das Provinzialkonzil von Mailand v. J. 1565 (Harduin X, 655) den Anfang der Quadrages für die Kirchenprovinz zwar auf den Aschermittwoch ansetzte, aber die Stadt Mailand und die Teile der Diöcese, welche noch den ambrosianischen Ritus haben, von der Verordnung ausnahm.

2.

Zur Geschichte der neueren protestantischen Theologie in Deutschland.

Von Prof. Dr. Schanz.

(Schluß.)

IV.

Bei der Darstellung der Entwicklung der biblischen und historischen Theologie geht Pfl. von dem J. 1835 aus, welches für die Erkenntnis der biblischen Grundlagen des Christentums epochemachend geworden sei. Denn in demselben erschien das „Leben Jesu" von D. Fr. Strauß, die Untersuchung der Pastoralbriefe von F. Chr. Baur und die Geschichte der alttestamentlichen Religion von W. Vatke, drei Werke, in welchen die Anfänge der heutigen alt- und neutestamentlichen Schriftforschung beschlossen waren. Der entscheidende Unterschied zu der früheren rationalistischen Exegese von Semler, Lessing, Herder, Eichhorn, de Wette, Schleiermacher u. a. einerseits und Paulus andererseits besteht darin, daß an Stelle der bloß negativen Kritik das positive Verständ-

nis des geschichtlichen Ursprungs und der Bedeutung der einzelnen neutestamentlichen Schriften für die Geschichte des Urchristentums trat und die „natürliche" Wundererklärung durch die Auflösung des geschichtlichen Inhalts der Evangelien beseitigt wurde. Das erste geschah durch die kritischen Arbeiten Baurs und der von ihm direkt oder indirekt angeregten Forscher, das andere durch das Leben Jesu von Strauß. Dieser hat das „Verdienst", die protestantische Theologie aus der Sackgasse, in welche sie durch Verleugnung der Wirklichkeit von eigentlichen Wundern trotz der Geschichtlichkeit der teilweise von Augenzeugen herrührenden Erzählungen geraten war, befreit zu haben, indem er durch konsequente Durchführung der halben Kritik die hemmenden Voraussetzungen beseitigte und freien Boden für ein wissenschaftliches Verständnis schuf. „Den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu anzuwenden, in allen Teilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen zerstreut zu finden, dies ist der Standpunkt des Verfassers."

Die ungeheure Wirkung des Lebens Jesu sei für Strauß selbst unerwartet gekommen. Eigentümlicher Weise glaubte er die dogmatische Wahrheit festhalten zu können, obwohl er die Geschichte preisgab. Der Grund lag in seinem Hegelianismus, der überhaupt trotz der Auflösung des Christentums in philosophische Ideen ein positives Christentum zu lehren meinte oder vorgab. Diese Selbsttäuschung, meint Pfl., habe bei Strauß etwas Tragisches gehabt, weil er dieselbe mit der ganzen philosophischen Richtung seiner Zeit teilte, also nicht persönlich dafür verantwortlich gemacht werden konnte, wäh-

rend die fatalen Folgen dieser Täuschung sich auf ihn persönlich wie auf keinen zweiten entladen haben. Es war der Grundirrtum der Hegel'schen Philosophie, daß die Wahrheit der Religion im logischen Bewußtsein von metaphysischen Verhältnissen bestehe, wobei das wirkliche Wesen derselben, wie es im Gefühls- und Willensvermögen besteht, gründlich übersehen wurde. „Nicht darin also lag der Fehler von Strauß, daß er in den Wundererzählungen der Evangelien Sinnbilder idealer Wahrheiten erblickte, — daß sie dieses in der That sind, ließe sich mit Leichtigkeit aus dem N. T. erweisen —, sondern der Fehler lag darin, daß er diese Wahrheiten außerhalb der Religion suchte, statt in ihr, in metaphysischen Kategorien von problematischem Erkenntniswert, statt in den Thatsachen des frommen Gefühls und sittlichen Willens, in welchen die erlösenden und beseligenden Wirkungen unserer Religion wirklich liegen. Hätte er auf diese sittlich-religiösen Wahrheiten, die „Aussagen des frommen Selbstbewußtseins" nach Schl., besser geachtet, so hätte sich auch von selbst das Weitere ergeben, daß dieselben in der geschichtlichen Person Jesu nicht bloß ein zufällig gewähltes Bild und Beispiel, sondern ihr schöpferisches Urbild und ihren geschichtlichen Quellpunkt haben" [1]).

Von den Antistraußen zieht Pfl. nur drei in Betracht: Neander, Ullmann, Weisse. Über Neander sage Strauß treffend: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben". Ullmann gehe tiefer: er gebe zwar Symbolisches zu, verlange aber eine Grenze. Daß Strauß dieses nicht gethan, daß er seine Arbeit auf die bloße

1) Pfleiderer, a. a. O. S. 263.

Negation des Überlieferten beschränkt habe, darin finde Ullmann mit Recht den Hauptfehler des Werkes. Weisse wende die allegorische Wundererklärung an. „Es ist gewiß, daß erst mit dieser Betrachtungsweise, verbunden mit der scharfsinnigen Untersuchung der Quellen nach ihrem litterarischen Verhältnis und Wert, der richtige Weg beschritten war, auf welchem die Theologie über die bloße negative Kritik von Strauß hinaus zum positiven Verständnis der Evangelien zu gelangen hoffen durfte. Die weitere Verfolgung dieses Weges durch die „Tübinger Schule" hat zu den bedeutsamsten Resultaten geführt" [1]).

Baurs biblische Kritik wird nun eingehend besprochen. Er habe das beste, gerechteste und gründlichste Urteil über Strauß abgegeben, indem er zeigte, daß man zu einer höheren Gewißheit über die Wahrheit der evangelischen Geschichte gelangen könne, wenn man auf der Grundlage der Strauß'schen Kritik sein bisheriges Wissen als ein Nichtwissen anerkenne. Um über die Negativität des Resultats hinauszukommen, müsse die Kritik der evangelischen Geschichte zur Kritik der Schriften werden, welche die Quelle dieser Geschichte sind. Zu diesem Zweck muß der Charakter jedes einzelnen Evangeliums genau erkannt, die schriftstellerische Art und Absicht seines Verfassers untersucht und sein Verhältnis zu den allgemeinen Zeitverhältnissen festgesetzt werden. Diese Aufgabe löste Baur in seiner Art, indem er, von den Parteien in Korinth ausgehend, das ganze Urchristentum unter den schroffen Gegensatz des Juden- und Heidenchristentums, des Petrinismus und Paulinismus stellte. Darnach waren für

1) A. a. O. S. 268.

die paulinischen Briefe, von denen nur vier als echt anerkannt wurden, wie für die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte der Ort in der Entstehungsgeschichte der katholischen Kirche angewiesen. „Von nicht geringerer Bedeutung für die Klärung des Verständnisses des Urchristentums, als das Werk über Paulus, war dann ferner die Kritik des Johannesevangeliums [1])." „Das johanneische Evangelium enthält eine mit der häretischen Gnosis zwar nicht identische, aber doch nahe verwandte christliche Gnosis, eingekleidet in die Form einer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu." Diese Ansicht vom vierten Evangelium, welche als Grundlage aller Tendenzkritik gilt, ist nach Pfl. im ganzen durch alle späteren Forschungen nicht widerlegt, sondern nur immer neu bestätigt worden; sie ist epochemachend und für alle fernere Erforschung des Urchristentums grundlegend. Weniger befriedigt ist Pfl. über Baurs Stellung zu den synoptischen Evangelien, weil er, im Interesse seiner Tendenzkritik, bei der verkehrten Griesbach'schen Hypothese, nach welcher das Markusevangelium ein Exzerpt aus Matthäus und Lukas sein sollte, sich beruhigen konnte, während doch schon Wilke und Weisse die Ursprünglichkeit des Markus als der Quelle der beiden andern „klar und unwiderleglich" bewiesen hatten. Auch bei der Apokalypse, die er im Interesse des Judaismus für echt hielt, habe Baur sein sonst so scharfer kritischer Blick versagt.

Zum Beweis dafür, daß die biblische Kritik Baurs nicht ein überwundener Standpunkt sei, wie man in weiten Kreisen der heutigen deutschen Theologie sich einbilde,

---

1) Pfl. a. a. O. S. 275.

will Pfl. „das Urteil eines Mannes, dessen Sachkenntnis und Unbefangenheit von allen anerkannt wird", beifügen. Karl v. Weizsäcker, der Nachfolger Baurs hat nemlich in einer bekannten Kanzlerrede Baur verteidigt und nachzuweisen gesucht, daß der Grundgedanke geblieben sei[1]). Das „treffliche Bild", welches der „würdige Nachfolger" Baurs von Baur entwirft, wird von Pfl. vollauf bestätigt. „Eine solche Persönlichkeit übte auf eine geweckte und empfängliche Jugend einen Eindruck von einer Tiefe und Macht, von welcher sich das heutige Geschlecht keinen Begriff mehr machen kann. Kein Wunder, daß Baur vom ersten Jahrzehnt seiner akademischen Wirksamkeit an eine Schaar von Schülern um sich schaarte, welche verständnisvoll in die Fußstapfen des Meisters traten und bald durch selbständige Weiterführung seiner Forschung zu Mitarbeitern seines Werkes wurden."

Von diesen Schülern werden genannt: Strauß, Ed. Zeller, Alb. Schwegler, K. Planck, K. Köstlin. Die beiden letzteren haben die Tendenzkritik zu mildern gesucht. Köstlin hat „insbesondere das Verdienst, zuerst erkannt zu haben, daß Paulinismus und Heidenchristentum nicht so ohne weiteres identifiziert werden

---

1) Im einzelnen weicht W. selbst bedeutend von Baur ab, z. B. hinsichtlich der synoptischen Frage und der Apokalypse; aber auch die Gegensätze im Urchristentum anerkennt er nicht in gleicher Schroffheit. Über das Urchristentum vgl. das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Freib. Mohr 1886. Dazu diese Zeitschrift 1887 S. 482 ff. Unterdessen ist eine zweite Auflage (1892) erschienen. Diese enthält im einzelnen viele Verbesserungen, ist aber im wesentlichen gleich geblieben, weshalb ich den Leser auf jene Anzeige verweisen kann.

dürfen". Das Heidentum habe sogar die Zucht des Gesetzes nötiger gehabt, so daß die Aneignung der dogmatischen Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des Paulus praktisch unmöglich gewesen sei. Man fühlte das Bedürfnis, den idealen Paulinismus nach Seiten der realen Sittlichkeit der Werke zu ergänzen, und dies drückte sich darin aus, daß man mit Paulus den Petrus zusammenstellte oder gegen die einseitigen Parteilosungen der Häretiker sich auf die Autorität aller Apostel, auf Christi selbst berief. Noch weiter ging A. Ritschl, der aus einem Schüler Baurs zu einem Gegner desselben wurde. Daß er die Briefe 1 Petri und Jakobi gegen den Baur'schen Dualismus verwendete, bezeichnet Pfl. als eine durch den forcierten Widerspruch gegen Baur veranlaßte Verleugnung des geschichtlichen Gewissens, muß aber doch eine berechtigte Korrektur der älteren Tübinger Ansicht darin erkennen, daß Ritschl die Entwicklung zum katholischen Christentum nicht mehr, wie jene, vom Judenchristentum, sondern vom Heidenchristentum ausgehen ließ, welches mit dem Paulinismus nicht zu identifizieren sei. Der Paulinismus habe selbst eine neutrale Basis mit dem Judenchristentum gemein gehabt in den Lehren von Gott, Engeln und Dämonen, jetziger und künftiger Welt, Wiederkunft Christi, Auferstehung und Gericht. Ja Pfl. verweist noch darauf, daß gerade auch die spezifisch paulinischen Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung ihre Wurzel in der jüdischen (pharisäischen) Theologie gehabt haben.

Zur besseren Einsicht in die gründliche Abkehr Ritschl's von Baur ist das 8. Kapitel der genannten Monographie instruktiv. Es ist überschrieben: „Der Bruch mit Baur

und der Übergang von alten zu neuen theologischen Aufgaben". Baur sei derartig in seine Geschichtskonstruktion verrannt gewesen, daß er abweichende Ansichten gar nicht mehr zu begreifen vermochte. „Die Überzeugung von der absoluten Objektivität seines Standpunktes war ein Teil seiner Persönlichkeit selbst". Ritschl schreibt einmal, Baur habe ihm in einem Briefe ziemlich spitzige Bemerkungen über seinen Geschmack an manchen Büchern und seine unkritische Tendenz, die Echtheit von Schriften des N. T's zu retten, gemacht; dies fiele ihm nicht ein, „da er die Sachen auffaßte, wie sie sich gäben, und dann an den Ort stellte, wo sie hingehören". Dazu bemerkt Ritschl: „Was doch so ein alter Hegelianer für einen Aberglauben an die Objektivität seines Wissens hat". „Die Tübinger Schule ist auseinandergefallen, und ihre Anregungen werden nur in dem Maße Anerkennung verdienen, als sie zum Gegensatze gegen das von Baur und Schwegler dargestellte System der christlichen Urgeschichte führen und als sie den Anbau der biblischen Theologie mehr fördern, als es bisher geschehen ist".

Unter den Gegnern Baurs aus der positiven Schule nennt Pfl. Tiersch, Grau, Hofmann. „Viel bedeutender als diese durch die Enge ihres kirchlich-dogmatischen Standpunkts gefesselten Theologen sind die der kirchlichen Mitte angehörigen Arbeiter auf neutestamentlichem Gebiet, bei welchen auch der Gegensatz gegen die Baur'sche Kritik kein so unbedingter ist, wie bei den oben Genannten" [1]). Obenan stellt er mit Recht den um die geschichtliche Behandlung der h. Schrift verdienten Reuß.

1) A. a. O. S. 286.

Dann folgen Lechler, Bleek, Mangold, Meyer, Weiß. Meyer ist der einflußreichste unter den neueren Exegeten des NT's geworden. Sein Kommentarwerk „zeichnet sich aus durch reiche (vielleicht überreiche) Bezugnahme auf die Geschichte der Exegese und durch philologische Genauigkeit bei relativer dogmatischer Unbefangenheit". Unter den Bearbeitern der neuen Auflagen des Werks zeichnet sich besonders Weiß aus, der durch seine Theologie des N. T.'s sich einen Namen erworben hat.

Unter den jetzt noch lebenden Schülern Baurs sind Hilgenfeld und Volkmar († 1892) zu nennen. Von ersterem seien wohlberechtigte Ermäßigungen an der Baur'schen Theologie gemacht worden, indem er den urchristlichen Gegensatz gemildert, die gemeinsame Grundlage bei Paulus und den Uraposteln anerkannt, den berechtigten sittlichen Realismus des Judentums zur Geltung gebracht und auf die zur Union hinneigende irenische Stimmung bei Paulus aufmerksam gemacht habe. Volkmar habe von den zwei Hauptirrtümern der Baur'schen Kritik über das Markusevangelium und über die johanneische Apokalypse wenigstens den ersteren gründlich verbessert, indem er die Ursprünglichkeit und grundlegende geschichtliche Bedeutung des Markusevangeliums ans Licht stellte. Auch darin gibt ihm Pfl. Recht, daß er in den evangelischen Erzählungen vielfach den symbolischen Spiegel und Ausdruck der eigenen geschichtlichen Erlebnisse und Erfahrungen der christlichen Gemeinde findet. Dagegen folge er in seinem Kommentar zur johanneischen Apokalypse den Tübinger Voraussetzungen bis zu den kühnsten und unmöglichsten Deutungen der apokalyptischen Bilder auf die antipaulinische Parteipolemik des Judenchristentums. Dieses

Buch „kann jetzt als völlig antiquiert gelten, nachdem durch Völter die Zusammensetzung der Apokalypse aus Bestandteilen von verschiedenen Verfassern und Zeiten nachgewiesen, und sogar seine Entstehung aus christlichen Überarbeitungen einer jüdischen Grundschrift durch Vischer zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist“ [1]). Am nächsten an Hilgenfeld schließt sich Holsten an. Bruno Bauer mit seiner Leugnung der Geschichtlichkeit des Urchristentums kann nur als „die absonderlichste Erscheinung in der Geschichte der neueren Kritik“ Erwähnung finden, obwohl er am besten zeigt, wohin die Konsequenz der Tendenzkritik führt. Er blieb nicht dabei stehen, bloß die Auffassung und Gestaltung des Stoffes den Evangelisten zuzuschreiben, sondern „er übertrieb den richtigen Gesichtspunkt der Subjektivität der evangelischen Autoren bis zu dem monströsen Extrem, daß dieselben die freien Produzenten des ganzen Stoffes sein sollten“. In der Evangelienfrage ist H. Holtzmann der Wortführer der jetzt am weitesten verbreiteten Ansicht (Markushypothese) geworden. Seine Einleitung und der unter seinen Auspizien erscheinende Handkommentar werden sehr gelobt, während der damit rivalisierende Kommentar der positiven Theologen unter der Leitung Zöcklers gar nicht erwähnt wird. Endlich wird noch Hausrath als Verfasser der neutestamentlichen Zeitgeschichte rühmend erwähnt.

---

1) A. a. O. S. 295. Weniger zuversichtlich lautet hierüber das Urteil Weizsäckers. Nachdem er diese mindestens unbewiesenen Hypothesen abgewiesen bemerkt er S. 486: „Im übrigen bleibt es dabei, daß wir nur Vermutungen aufstellen, und ich halte es für keinen Vorzug, wenn ein Versuch auf diesem Gebiete jeden Satz mit Sicherheit auf seinen Ursprung beurteilen will“.

Das Verlieren in das Detail hatte das Interesse an den großen Hauptfragen ganz in den Hintergrund gedrängt. „Da kam ein neuer Impuls von derselben Seite, von welcher ein Menschenalter vorher die ganze Bewegung ausgegangen war: mit dem rasch nacheinander erfolgten Erscheinen der Werke von E. Renan und D. F. Strauß über das Leben Jesu war diese Frage aufs neue in den Vordergrund des öffentlichen Interesses gerückt". Strauß hat dieses Leben für das ganze Volk, d. h. näher für die gebildete Männerwelt des deutschen Volkes geschrieben. Die Hauptsache ist ihm daher weniger die gelehrte Quellenkritik, in welcher er nach Pfl. sich zu strikt an Baur's Ansicht anschließt, als die Kritik des Lebens Jesu. Auch vor Entscheidung aller jener endlosen kritischen Fragen könne man wenigstens über das Negative ins Reine kommen, daß in der Person und dem Werk Jesu nichts Übernatürliches, nichts von der Art gewesen sei, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Autorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte. „Und dieses Negative, sagt Strauß, ist für unseren nicht bloß historischen, überhaupt nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen die — Hauptsache". Über das Positive sei zwar nichts Sicheres zu sagen, aber eine Abrechnung über das nach jetzigem Stand der Forschung für wahrscheinlich zu Haltende müsse erlaubt und erwünscht sein. Durch dieses Abrechnunghalten, dieses Bilanzziehen hat nach Pfl. Strauß wieder, wie in seinen früheren Schriften, der Wissenschaft einen förderlichen Dienst geleistet und fruchtbare Impulse gegeben. Doch sei die Wirkung eine geringere gewesen,

weil man sich seitdem mehr an diese negative Kritik gewöhnt hatte.

Auf die beiden Werke von Renan und Strauß ist ein „ganzer Strom von Leben-Jesu-Litteratur" erfolgt, der freilich immer mehr verflachte und versandete. Man sei nahezu wieder zu dem Standpunkt der vorkritischen Apologetik und Harmonistik zurückgekehrt, teilweise sogar zu der sog. natürlichen Wundererklärung nach Paulus'schem Muster. „Es bestätigt sich hierin die öfter gemachte Beobachtung, daß für die orthodoxe Apologetik die sinnlichen Schaalen an den evangelischen Wundergeschichten viel wichtiger und wertvoller zu sein pflegen als die tiefsinnigsten religiösen Ideen, in welchen die Kritik das Motiv und den Kern jener Erzählungen erkannte. Sofern nun also mit dieser letzten Wendung die Disziplin des „Lebens Jesu" ihren Kreislauf vollendet zu haben scheint, dürfte hieraus für die Theologie das Fazit sich ergeben, daß eine wissenschaftlich gesicherte Lebensbeschreibung Jesu bei der Beschaffenheit der vorhandenen Quellen überhaupt nicht möglich ist" [1]). Zum Schluß bespricht Pfl. noch die Werke von Schenkel, Keim und Weizsäcker über das Leben Jesu. Den ersten tadelt er wegen seiner künstlichen Harmonisierung und willkürlichen Deutung des Christusbildes, den zweiten wegen seiner Bevorzugung des Matthäusevangeliums, zu dem selbst 16, 16—18 gerechnet werde, und wegen der Verteidigung der Auferstehung, den letzten lobt er wegen seiner gründlichen Untersuchungen der Quellen, obwohl er ihm namentlich in betreff des Johannesevan-

---

1) A. a. O. S. 304.

geliums eine Halbheit (mit Renan, Hase, Reuß u. a.) vorwirft. Diese mittlere Position müsse mit der völligen Preisgabe apostolischer Beziehungen zum vierten Evangelium enden. Dasselbe sei ein Produkt des hellenischen Geistes. Das apostolische Zeitalter, in welchem W. weiter fortgeschritten ist, wird denn auch sehr gelobt. Seit Baur's „Christentum der drei ersten Jahrhunderte" sei nichts Besseres geschrieben worden über die Anfänge der christlichen Kirche als das apostolische Zeitalter W.'s, des würdigen Nachfolgers auf dem Lehrstuhl Baur's [1]). Auch nachdem Pfl. sein eigenes neuestes Werk über das Urchristentum, in welchem er die Baur'sche Theorie von dem Kampf und Ausgleich zwischen Paulinismus und Judaismus wesentlich modifiziert hat, besprochen hat, wiederholt er: „Aber welches auch deren (der wissenschaftlichen Forschung) Resultate sein mögen, das werden wir doch alle miteinander nicht vergessen dürfen, daß unsere ganze jetzige und künftige Geschichtswissenschaft vom Urchristentum beruht auf den bahnbrechenden und grundlegenden Leistungen des großen Tübinger Meisters Baur".

Anders lautet das Urteil Dorners [2]) über Baur und Strauß, indem er die Widersprüche mit der Geschichte des Christentums und der Kirche nachweist. Nach den tendenziösen Konstruktionen Baur's hätte eigentlich das Christentum keinen persönlichen Stifter: es wäre erst dadurch geworden, daß es sich allmählich in Folge jener Transaktionen zwischen Petrinern und Paulinern von dem Judentum loswand. An den Personen liege

1) A. a. O. S. 311.
2) A. a. O. S. 830 ff.

nichts, meine Baur, sie sind Namen, die Idee ist alles. Allein es ist unmöglich, die Geschichte des Christentums ohne die Frage nach dem historischen Stifter desselben zu erklären. Christus selber und nicht ein „Prozeß der Idee", auch nicht dieser oder jener Apostel ist der Stifter des Christentums, der Stifter zunächst des Glaubens der Apostel, der im wesentlichen einträchtig war, weil durch den Eindruck bestimmt, den seine Person in ihrer gesamten Selbstdarstellung auf sie machte. Baur's extreme Hypothesen über Zeit und Verfasser der einzelnen Schriften wurden von seinen Schülern selbst bekämpft. Strauß hat in seinem neuen Leben Jesu anerkannt, daß die Entstehung des Christentums ohne Christus nicht erklärt werden kann. Während er es aber noch vermeidet, mit Renan seine Leugnung des Wunders und des Übernatürlichen in der Erscheinung Jesu nur auf Kosten des Charakters Jesu oder der Apostel durchzuführen, so wird er doch zu fatalen Konsequenzen aus der Baur'schen Tendenzschriftstellerei geführt. Er will jetzt der absichtlichen Dichtung weit mehr Raum als früher verstattet haben. Die Mythik bricht in Stücke und es bleibt nur die Alternative zwischen tendenziöser Erdichtung oder Wahrheit im großen und ganzen übrig. Es ist Strauß nicht mehr möglich, alles auf Mythenbildung zurückzuführen, aber auch nicht möglich, sein Bild des sündelosen Heilands mit den Selbstaussagen Jesu über seine Herkunft und seinen Erlöserberuf unter Leugnung alles Übernatürlichen in Einklang zu bringen. Er vermag sich der weitertreibenden Alternative nicht zu entziehen; entweder war Christus (wie Renan zu behaupten keinen Anstand nimmt) ein in geistlichem Hochmut frevelnder

Schwärmer, oder aber haben jene Selbstaussagen seinem innersten Selbstbewußtsein und der Wahrheit entsprochen. Daher ist das Strauß'sche Charakterbild Jesu einfach als ein Widerspruch, als eine historische Unmöglichkeit, als eine logische, sittliche und religiöse Monstrosität zu verwerfen, sofern er ihn als Sünder will gedacht wissen und doch jene hohen Selbstaussagen als authentisch anerkennen muß. Die negative Kritik, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten beginnend, eilt daher nun unwiderstehlich dem Schluß ihres Kreislaufes zu.

Bei der Geschichte der alttestamentlichen Kritik und Exegese kann ich mich kürzer fassen, da ich an einem anderen Ort bereits eine ausführliche Darstellung derselben gegeben habe. Pfl. verhält sich durchaus zustimmend zu den neuesten Theorien. Er geht von Vatke's Buch: „Die Religion des A. T.'s nach den kanonischen Büchern entwickelt" (1835) aus, in welchem der Anfang zu einer nicht minder bedeutenden Umwälzung der Ansichten über das A. T. enthalten war, wie in Strauß' Leben Jesu für das N. T. Sodann bespricht er Ewald, Graf, Kayser, Duhm, welche der neuen Ansicht von Israels Religionsgeschichte die Wege gebahnt haben, bis sie ihren „machtvollsten Vorkämpfer" an Julius Wellhausen fand. Er selbst hat sich über die „Geschichte Israels" (1878) wie noch selten über ein anderes Buch gefreut, weil ihm damit das drückende Rätsel der alttestamentlichen Religionsgeschichte endlich in einer dem Begriffe menschlicher „Entwicklung", unter welchem er sich auch alle Religionsgeschichte allein zu denken vermag, entsprechenden Weise gelöst schien. Diese musterhafte Methode geschichtlicher Forschung sei auf die israelitische

Religionsgeschichte erstmals von Kuenen angewandt worden. Sie habe ihr genaues Seitenstück in Baur's Methode der Erforschung des Urchristentums. „Wie Baur vom Apostel Paulus ausgegangen ist, und von den durch ihn bezeugten apostolischen Verhältnissen die daraus stammenden Geschichtsbücher zu verstehen suchte, und von da aus erst auf die Anfänge des Christentums vor Paulus Rückschlüsse zog, ganz ebenso geht Kuenen von den ersten schriftstellernden Propheten aus, sucht aus den Verhältnissen ihrer Zeit die daraus stammenden Geschichtsbücher zu verstehen und zu beurteilen und zieht daraus seine Schlüsse auf die Vorzeit, welche so gedacht werden muß, daß sich daraus die Verhältnisse der prophetischen Zeit als natürliche Entwicklung jener Anfänge erklären lassen.“ Daß eine derartige petitio principii, welche an obigen Ausspruch Ritschl's über den Hegelianer Baur erinnert, auf eine Konstruktion der Geschichte nach dem apriorischen Begriff der „Entwicklung“ hinausläuft, ist kaum zu verkennen. Wäre die Sache so einfach, wie behauptet wird, so wäre ein „solcher feinere historische Instinkt“ nicht so selten, daß sich gewöhnliche Leute schwer auch nur in diese Weise der Untersuchung verwickelter Probleme hineindenken können.

Nach Kuenen und Wellhausen trat der „Altmeister der biblischen Forschung und Urheber der neuen Bewegung“ Reuß mit seiner Geschichte der h. Schriften A. T's hervor (1881), der immerhin etwas vorsichtiger und ruhiger ist als die andern. Eine Zusammenfassung der Forschungen gibt Wellhausen im ersten Heft der „Skizzen und Vorarbeiten“ (1884). Dieser Abriß „scheint mir die Summe dessen zu enthalten, worüber die Kritiker der

Reuß-Graf'schen Richtung einverstanden sind, und was wohl jetzt schon als das gesicherte Ergebnis der neuesten kritischen Arbeiten betrachtet werden darf; was natürlich nicht ausschließt, daß in den Details noch vieles fraglich bleibt und die Ansichten auch unter den Kritikern dieser Richtung selbst auseinandergehen"[1]). Die Wiederholung des nun folgenden Auszugs davon müssen wir übergehen. Er enthält die bekannte von Moses ausgehende religionsgeschichtliche Entwicklung ohne göttliche Offenbarung in Wort und Schrift. Das Deuteronomium stammt aus der Zeit Josias (621), die Priestergesetzgebung von Esra (444), die geschichtlichen Bücher sind unter diesen Gesichtspunkten überarbeitet. Das Opferwesen, das Nationalheiligtum, das Priestertum am Tempel ist zum teil ein heidnischer Überrest zum teil ein Werk politischer Machinationen. Die eigentliche sittliche Religion begann erst mit dem Auftreten der Propheten. Die Beschränkung des Jahvedienstes auf Jerusalem war die populäre und praktische Form des prophetischen Monotheismus, aber der vom Gesetzgeber (Josias) beabsichtigte Nebenerfolg dieser Maßregel war die Beförderung der jerusalemischen Hierokratie und damit war der Keim der späteren gesetzlichen Degeneration gegeben. Durch die Einführung des priesterlichen Gesetzbuches Esra's wurde der Grund zu dem Judentum der Folgezeit gelegt.

„Die große Bedeutung der jetzigen alttestamentlichen Kritik läßt sich nur ermessen, wenn man dieses neue Bild der israelitischen Geschichte mit dem früheren traditionellen vergleicht. Dort von Anfang bis Ende eine Reihe von

1) A. a. O. S. 328.

Rätseln, von psychologischen und historischen Unbegreiflichkeiten: hier alles begreiflich, eine klare und sonstiger Geschichte analoge Entwicklung, äußere Volksgeschichte und innere Geschichte des religiösen Bewußtseins im steten Einklang und fruchtbarer Wechselwirkung; zwar nicht eine geradlinige ebene Heerstraße des allgemeinen Fortschritts, sondern ein mühsames Ringen der Träger der höheren Idee mit den trägen Massen, ein Ringen, wo Erfolge und Niederlagen in dramatischem Wechsel sich folgen, aber auch diese nur dazu dienen, die Wahrheit selbst immer reiner aus ihren anfänglichen Hüllen sich herausbilden zu lassen. Das eben ist menschliche Geschichte: überall wunderbar und voll göttlicher Offenbarung, aber nirgends von Wundern unterbrochen oder in unvermittelten Sprüngen den Zusammenhang des Geschehens abbrechend"[1]).

An vielfachem Widerspruch fehlte es der „kühnen Neuerung" nicht. „Oft richtet sich derselbe ausdrücklich und vielleicht noch öfter stillschweigend gerade gegen das, was uns als der Gewinn dieser neuen Theorie erscheint: daß an die Stelle der geheimnisvollen Wunder und Offenbarungen eine menschlich begreifliche Entwicklung gesetzt ist". Als „dogmatischen Voraussetzungen" entspringend könne dieser Widerspruch nicht für die Geschichte maßgebend sein. Ernsthafte Beachtung verdienen dagegen solche Einwürfe, welche von gelehrten und dogmatisch unbefangenen Kennern des A. T.'s auf Grund exakter Quellenforschung erhoben worden seien. Besonders die hervorragenden Schüler Ewald's: Dillmann, Schrader

1) A. a. O. S. 339.

und Nöldeke, ferner Riehm, Delitzsch, König, Strack, Baudissin, Bredenkamp, Ryssel, Curtius, Finsler, Kittel u. a. kommen hier in Betracht. Der Haupteinwand bezieht sich auf die Verweisung des Priestergesetzes in die nachexilische Zeit, dasselbe sei vielmehr in das achte Jahrh. zu verlegen. Die Verteidigung haben besonders Kayser und Kuenen geführt. Ersterer fragt: „Wenn die Kultgeschichte erwiesen hat, daß Gesetze des Elohimbuches erst zur Zeit Esra's ins Leben getreten sind, wenn die Litterärgeschichte es ins Licht stellt, daß das Buch früher allen Schriftstellern unbekannt war und es nur auf Grund der Anschauungen Ezechiels richtig verstanden werden kann, wenn schließlich die Sprachgeschichte wider ihren Willen zeigen muß, daß es alle Eigentümlichkeiten dieser Zeit an sich trägt: von woher will man noch andere Beweise erwarten, daß es ihr wirklich angehört? Bis andere Instanzen an das Tageslicht treten, werden wir befugt sein, mit Recht die Graf'sche Hypothese als die am besten begründete und allein überall ausreichende Erklärung des Pentateuchs anzusehen". Auch die Werke von H. Schultz und B. Stade stehen auf dieser Voraussetzung.

Bei der Kirchen- und Dogmengeschichte muß uns eigentlich mehr die Methode als die wirkliche Leistung interessieren, weil gerade heutzutage die Geschichte die Mittel zur Auflösung der Kirchenlehre bieten soll. Wie eine vorgebliche geschichtliche Betrachtung des A. und N. T. zur Beseitigung des Wunders und der Offenbarung geführt hat, so soll die geschichtliche Untersuchung der kirchlichen Dogmenbildung zu der Entwertung der Dogmen führen. Wie beschaffen aber diese Geschichts-

betrachtung ist, können wir aus der allgemeinen Auffassung der Disziplin entnehmen. Kirchengeschichtsschreibung und dogmatische oder philosophische Theologie stehen nach Pfl. jederzeit in enger Wechselwirkung. Nach dem Maß und der Art seines eigenen Verständnisses des Christentums sieht der Kirchenhistoriker auch die Vergangenheit der Kirche an, beurteilt er das Handeln der geschichtlichen Personen und das Werden der kirchlichen Institutionen, Sitten und Lehren. Hinwiederum ist dann aber auch das Verständnis der Kirche ein mitwirkender Faktor für die Bildung der dogmatischen Ansicht vom Wesen des Christentums, von der Bedeutung seiner Überlieferungen in Lehre und Sitte der Kirche.

Die rationalistische Geschichtsschreibung der Aufklärungsperiode (Spittler, Planck) tadelt Pfl. entschieden. Sie vermochte sich in die Denkweise und in die religiösen Interessen und Bedürfnisse der Vergangenheit nicht unbefangen und teilnehmend hineinzuversetzen. Erscheinungen wie das Papsttum, die Scholastik, die Mystik finden vor Planck's Richterstuhl ebenso wenig Gnade wie vor Spittler's. Daß diese Dinge zu ihrer Zeit notwendige und darum auch berechtigte Ausdrucksformen des religiösen Gemeingeistes waren, kann der subjektive Verstand der Aufklärung nicht verstehen, darum beurteilt er sie kurzweg als bedauernswerte Verirrungen, Schwärmereien oder auch Betrug. Es fehlt diesem Standpunkt der Sinn für die objektive Vernunft in der Geschichte, für die Entwicklung des Geistes durch verschiedene Bewußtseinsstufen und für das Recht fremder Individuen, in welchen der Gemeingeist ihrer Zeit sich einen einigermaßen kräftigen Ausdruck gegeben hat.

Günstiger beurteilt wird Neander, welcher eben zum Christentum übergetreten sich unter dem Drucke der Schleiermacher'schen Reden zum Studium der Theologie entschlossen hatte, um „ewigen Krieg zu führen mit dem gemeinen Verstand, der sich vom ewigen Centrum der Wesen, dem Göttlichen, immer mehr entfernt". Er habe eine richtige Schätzung der alten Geschichte im Verständnis für das Individuelle und nicht eine dogmatische Formel für alle. Nur gegen eine Richtung habe N. seine sonstige Duldsamkeit nicht zu üben vermocht: gegen die Hegel'sche Schule und die Tübinger Kritik. Daran habe ihn seine Gefühlstheologie gehindert. Nahe verwandt mit N. sei Hase gewesen. Die unbestreitbare Unparteilichkeit des Urteils sei ein Vorzug von Hase's Kirchengeschichte, der um so höher zu schätzen sei, je seltener man ihn in „unserer Theologie" finde. Er habe von der Tübinger Kritik gelernt. Daß er ihr aber nicht unbedingt gefolgt sei, könne ihm nur zum Lobe gereichen [1]). Daß Pfl. sein günstiges Urteil auch auf Hase's Polemik ausdehnt, spricht gerade nicht für die Unparteilichkeit desselben. Denn daß H. in derselben gerecht gegen die katholische Kirche war, aber leider keine Erwiderung, sondern gröbste Beleidigung erntete, kann doch nur derjenige sagen, welcher ganz auf dem Standpunkte Hase's steht [2]).

---

1) A. a. O. S. 352.

2) Dorner, a. a. O. S. 865 bemerkt, einzelne bestimmen das Ziel der Geschichte einseitig konfessionell lutherisch (z. B. Guericke, Lindner, Kurtz), andere nehmen eine philosophische Idee als den Maßstab des Fortschritts an (Baur), doch habe die Mehrzahl (Neander, Gieseler, Hase, Schleiermacher und Niedner, Reuter,

Das Urteil über die Bedeutung Baur's für die Geschichte können wir nach dem Früheren leicht ahnen. „Das bedeutendste kirchengeschichtliche Werk dieses Jahrhunderts ist das von F. Chr. Baur, seine letzte große Arbeit und die reifste Frucht seiner umfassenden wissenschaftlichen Forschungen". Indem Pfl. zuerst die Vorarbeiten bespricht, anerkennt er wenigstens die theologisch-philosophische Befangenheit des Geschichtsschreibers. Über die Schrift: „Gegensatz des Katholizismus und Protestantismns nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe" (1834, 2. A. 1836) bemerkt er: „Es ist eine durch Möhlers Symbolik veranlaßte Apologie des Protestantismus, freilich nicht des empirischen, in den kirchlichen Bekenntnissen ausgedrückten, sondern eines idealen Protestantismus im Sinne der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und der Hegel'schen Religionsphilosophie, mit deren spekulativen Lehren die kirchlichen Dogmen mit einer gewissen naiven Unbefangenheit identifiziert werden. Dieses Hinwegsehen über den tiefgehenden Unterschied seiner Weltanschauung von der Kirchen-

Hagenbach, Jacobi, Fricke, Schaff, Lange) einen freieren Standpunkt und einen volleren Begriff von dem Christentum und seinen Aufgaben sich bewahrt. Im Gegensatz zu den schroffen Verwerfungsurteilen der älteren Zeit wider den Katholizismus und das Mittelalter, besonders wider das Hierarchische als eine Ausgeburt der Hölle, die sich bis zur grundsätzlichen Liebkosung des von der katholischen Kirche Verworfenen oder Ausgestoßenen verstieg, hat sich mehr die geschichtliche Gerechtigkeit geltend gemacht. S. 868 A. 1: Mehr neckend und reizend ist der Ton von Hase's Polemik ausgefallen, welche, statt die Stärke des vollen, positiven reformatorischen Prinzips hervorzukehren, das auch eine irenische Seite an sich hat, sich zu viel in Nebendingen ergeht, welche nicht dem Katholizismus nach seinem Prinzip zur Last fallen.

lehre ist für Baur bezeichnend: es ist teils die Folge seines guten theologischen Gewissens, seiner festen Überzeugung, auf dem Boden des protestantischen Prinzips und seiner normalen Lehrentwicklung zu stehen; teils aber auch seiner Neigung, dogmatische Vorstellungen zu unmittelbar, mit Übersehung der wirklichen Motive des religiösen Geistes, im Sinn philosophischer Ideen zu deuten"[1]). Ich möchte dem nur beifügen, daß Baur durch diese „naive" Identifizierung sich verleiten ließ, Möhler die schwersten Vorwürfe über die angebliche Mißdeutung der protestantischen Symbole zu machen, so daß Möhler sich in der Replik bitter über den „kollegialen" Ton Baur's beklagt. Am stärksten sei diese Einseitigkeit in den folgenden dogmengeschichtlichen Werken über die Versöhnung und Dreieinigkeit, sowie im Lehrbuch der Dogmengeschichte hervorgetreten. Der Gefahr des Hegel'schen Optimismus, der im Wirklichen Vernunft findet, sei B. nicht entgangen. „Man wird in der That sagen können, daß seine Befangenheit in dem Begriffsschematismus der Hegel'schen Philosophie eine Schwäche seiner Geschichtsschreibung war, welche dazu diente, auch das Wahre und Tiefsinnige seiner Auffassung der Geschichte als einer zweckvollen Entwicklung des menschlichen Geistes in Schatten zu stellen und den prinzipiellen Gegnern manche scheinbare Blößen zu bieten".

Umsomehr rühmt Pfl. an Baur, daß er sich in seinen späteren Jahren von diesem Mangel „merklich losgemacht hat und zu einer unbefangeneren Auffassung

1) A. a. O. S. 356.

des religiösen und geschichtlichen Lebens fortgeschritten ist". Er habe zwischen Religion und Philosophie später bestimmter unterschieden und das Schwergewicht der ersteren in das Sittliche, nicht mehr in das Intellektuelle gesetzt. In der Geschichte habe er die Persönlichkeiten, die früher hinter der Allgemeinheit des Begriffs nahezu verschwunden seien, in ihrer Bedeutung als Träger der Idee und als die konkreten Triebkräfte der Geschichte mehr zur Geltung kommen lassen. Dieser Fortschritt zeige sich in seinem letzten Werk, der Kirchengeschichte, die eben darum die reifste und gediegenste Frucht seines Schaffens geworden sei. Die Fassung der Aufgabe, die Urgeschichte des Christentums in einheitlichem Zusammenhang darzustellen, und der Methode, das Ganze im Zusammenhang und in Einheit aus dem selbstgelegten Grund des sich zur Kirche gestaltenden Christentums zu erklären, alles in ein möglichst harmonisches Bild zu vereinigen, „wird jedenfalls für alle Zeit mustergiltig bleiben". In der Ausführung möge wohl manches verfehlt sein, „aber im ganzen ist es doch der erste konsequent und befriedigend durchgeführte Versuch, die Entstehung des Christentums und der Kirche streng geschichtlich, d. h. als einen im Zusammenwirken mannigfacher menschlicher Ursachen naturgemäß sich vollziehenden Entwicklungsprozesses (?) des religiösen Geistes unserer Gattung, begreiflich zu machen. Das ist es, was Baur's Kirchengeschichte, und zwar besonders ihrem ersten Bande, eine klassische Bedeutung für alle Zeiten sichert" [1]).

1) A. a. O. S. 358. Vgl. dagegen Ritschl I, 393: „Aber da eigentlich sein Hauptunternehmen auf dem Gebiete der Kirchen-

Seit Baur sei kein bedeutenderes Werk über die ganze Kirchengeschichte erschienen, die Spezialarbeiten zu erwähnen, würde aber zu weit führen. Nur auf ein neuestes dogmengeschichtliches Werk will Pfl. noch hinweisen, weil es die „neue Richtung unserer historischen Theologie“ in hervorragender Weise vertrete, nemlich auf Harnack's Dogmengeschichte. Da wir dieses in protestantischen Kreisen viel besprochene Werk früher in dieser Zeitschrift angezeigt haben, können wir uns auf wenige Notizen aus der Beurteilung Pfl's. beschränken. Mit Recht, sagt Pfl., wolle H. von der „Selbstbewegung des Begriffes“ nichts wissen, sondern er zeige, „wie die Begriffe in den Köpfen der einzelnen Theologen sich gestalten, wie gar verschiedenartige Motive des Glaubens und der Philosophie, des Kultus und der kirchlichen Sitte und Verfassung zusammenwirken und sich kreuzen, wie die gemeinsamen Interessen durch die Meinungen und Leidenschaften der einzelnen gefördert oder gehemmt werden“. Wenn er aber mit Recht gegen Baur die pragmatische Methode der rationalistischen Historiker als teilweise noch heute für uns lehrreich in Schutz nehme, so werde doch dieser Fortschritt nach einer Richtung durch eine Einbuße nach anderer Seite erkauft. H. nähere sich der rationalistischen Geschichtsschreibung auch wieder in der pessimistischen Beurteilung der Dogmengeschichte, die das andere Extrem bilde zu Baur's etwas allzu optimistischem Glauben an die Vernunft in der menschlichen und kirchlichen Geschichte. Er lege einen der Dog-

---

geschichte gescheitert ist, war es ihm zu gönnen, daß er es nicht mehr zu erleben brauchte, daß man über ihn hinweg oder an ihm vorbeiging“.

menbildung fremden Maßstab an. Hieß dieser bei der rationalistischen Geschichtschreibung: sittliche Vernunft, so heißt er bei H.: Evangelium Jesu. Der Unterschied sei nicht so groß, als man meine. „Denn was bei H. und der von ihm zu Grunde gelegten Ritschl'schen Theologie „das Evangelium" heißt, das ist genau besehen, doch auch eine mehr ideale als positive Form, die sich mit keinem konkreten geschichtlichen Datum unmittelbar deckt". Der Ritschl-Harnack'sche Normalbegriff ist „ebenso sehr ein idealer Begriff, wie die „Vernunftreligion" der Rationalisten oder die „Idee der absoluten Religion" bei den spekulativen Kritikern. „Wird nun aber irgend ein Idealbegriff des Christentums, der als Ergebnis aus der ganzen Geschichte des Christentums gewonnen ist, unmittelbar mit seinem Anfang identifiziert, so hat das zur Folge, daß eine vernünftige Notwendigkeit seiner geschichtlichen Entwicklung nicht mehr zu begreifen ist, diese also nur noch unter dem pessimistischen Gesichtspunkt einer Degeneration und Depotenzierung, Verweltlichung und Verderbung des Christentums fallen kann" [1]).

Diese Schattenseite, die unverkennbar den prinzipiellen Standpunkt der alle Dogmen geschichtlich, aber nach vorgefaßten Normen auflösenden Dogmengeschichte kennzeichnet, läßt Pfl. dann die Lichtseiten des Werkes folgen, aber nicht ohne wiederholt auf den „überscharfen" Scharfsinn des Historikers und Kritikers und die nicht seltenen Selbstwidersprüche hinzuweisen. Insbesondere ist ihm auch die Darstellung der Reformationszeit sympathisch. Nachdem er Harnack's Hymnus auf die Wiedertäufer

---

1) A. a. O. S. 370.

wiedergegeben hat, fügt er bei: „Gewiß treffende Urteile, die wir für ein erfreuliches Anzeichen dafür nehmen, daß endlich die protestantische Geschichtsschreibung den so lange schnöde verkannten Märtyrern der siegreichen Reformationskirche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen beginne; ehe das geschieht, werden wir keine Geschichte der Reformation und des Protestantismus haben, die ihrem Gegenstande gewachsen wäre" [1]).

Dorner konnte im Jahre 1867 noch schreiben, daß im großen und ganzen unbeschadet der ernsten Kämpfe in erfreulichem Umfang eine Eintracht in den wichtigsten Punkten sich wieder eingestellt habe und behaupte. Nach solchen Normen, wie die evangelische Kirche sie durchlebt habe, sei die freie bewußte und vollere Wiedervereinigung mit dem protestantischen Prinzip ein starker Beweis für seine innere Berechtigung und christliche Notwendigkeit, die mit gutem Vertrauen zur Zukunft der protestantischen Kirche, zu der Lebenskraft und Fruchtbarkeit ihres Prinzips erfüllen dürfe. Nachdem wir der Führung Pfleiderer's durch das „Labyrinth der neueren Theologie" gefolgt sind, bis wir bei der Verwerfung aller Bekenntnisse, aller Dogmen, aller übernatürlichen Offenbarung angekommen waren, so werden wir an diesem optimistischen Urteil zu zweifeln, guten Grund haben. Der weitaus größere Teil ist nur in der Negation einig. Das dogmatische Christentum gilt in weiten Kreisen als abgethan. Die alles Ernstes aufgeworfene Frage: „Brauchen wir ein neues Dogma?" gibt nur der Sorge vieler Ausdruck, wie sich der Theologe und der Gläubige

1) A. a. O. S. 383.

im modernen Sinne zu den Bekenntnissen der evangelischen Kirche zu stellen habe. „Glaube und Dogma“ werden einander gegenübergestellt. Es wird selbst für den Träger eines kirchlichen Amtes für genügend erachtet, „wenn er den Glauben von der theologischen Formulierung trennend sich desselben Glaubens wisse, den die Kirche ehedem in der Sprache ihrer Zeit in den Bekenntnissen niedergelegt habe“; als ob man den Glauben der Kirche anderswo als in ihren Bekenntnissen finden könnte und der einzelne im Stande wäre, Nebensächliches und Bleibendes zu scheiden und die Gemeinde zu seinem Glauben zu bekehren!

Es bleibt also nur das Materialprinzip des Glaubens übrig, welches nach dem Grundsatz Luthers, daß die h. Schriften darnach zu beurteilen seien, ob sie Christum treiben, der biblischen Kritik den weitesten Spielraum gewährt, aber damit den Glaubensinhalt mehr und mehr auf die religiöse Erfahrung des einzelnen beschränkt. Die gegenwärtige dogmatische Arbeit soll zwar entscheidend von der „neuen religiösen Stellung“ bestimmt werden, welche in der Reformation gewonnen und in den Bekenntnissen bezeugt ist, aber die eigentliche theologische Arbeit des 16. und 17. Jahrhunderts soll in keiner Weise für ihre Aufgabe mehr Förderung zu bringen geeignet sein, als die der großen Lehrer der patristischen und scholastischen Zeit. Wie aber die letzteren seit Luther in der protestantischen Theologie gewertet wurden, ist bekannt. Sie haben nach ihr das Heidentum in die Kirche wieder eingeführt. Daher bleibt nichts übrig, als entweder nach Kant'schem Vorbild alle Methaphysik zu verbannen und eine ethische Religion ohne Dogmen zu

konstruieren, oder nach Schleiermacher's Methode die Religion in das Gebiet des Gefühls zu verweisen. Da sich aber der Geist des Menschen gegen eine solche Trennung sträubt, und eine kirchliche Gemeinschaft ohne einigende Normen nicht hergestellt und erhalten werden kann, so wird einerseits die religiöse Erkenntnis durch die jeweiligen Richtungen der Geisteswissenschaften bestimmt, andererseits der Glaube an Christus und die Kirche mehr und mehr erschüttert werden. Ein großer Gegensatz zwischen den ungläubigen oder modern gläubigen Gebildeten und den zum größeren Teil noch Gläubigen des Volkes ist im protestantischen Deutschland bereits weit verbreitet. Die Gemeinde glaubt auch in der Mehrzahl aufrichtig an das Apostolikum und an die Sakramente, der Pfarrer muß sich entweder seine persönliche Stellung zu denselben irgendwie nach der wissenschaftlichen Überzeugung zurecht zu legen suchen oder auf die Anwendung in der Liturgie verzichten, wie bei uns der Fall Schrempf neuestens gezeigt hat. Der Streit um die Bedeutung des Apostolikum, welcher gegenwärtig die Theologen und Laien, das Kirchenregiment und die Gläubigen in Aufregung versetzt, hat für den Historiker und Dogmatiker nichts Auffallendes. Es ist die alte Antinomie zwischen der freien Forschung und dem Bekenntnis, zwischen der h. Schrift als der norma normans und dem Bekenntnis als der norma normata. Die moderne Theologie hat nur dazu beigetragen, den Gegensatz zu verschärfen und das Bewußtsein davon in weiteren Kreisen zu wecken.

3.

Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus.

Von Prof. Dr. **Funk**.

Die Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire sous la direction de M. U. Bouriant brachten 1892 im ersten Heft des 9. Bandes griechische Bruchstücke von drei alten Schriften, vom Buch Henoch, vom Evangelium und der Apokalypse des Petrus. Das Henochfragment ist insofern von geringerer Bedeutung, als die Schrift sich in einer äthiopischen Übersetzung erhielt, aus der sie durch A. Dillmann 1853 deutsch herausgegeben wurde. Aber es vermehrt immerhin das griechische Textesmaterial beträchtlich. Die bisherigen, hauptsächlich durch Georgius Syncellus in seiner Chronographie aufbewahrten Fragmente beschränken sich nach Dillmanns Einteilung auf 6, 1—9, 4; 8, 4—10, 14; 15, 8—16, 1. Jetzt erhalten wir ungefähr das ganze erste Fünftel der Schrift, die Kapitel 1—32. Die beiden anderen Fragmente sind dagegen fast völlig neu. Von dem Petrusevangelium hat sich gar nichts erhalten. Von der Petrus-

apokalypse liegen wohl einige Fragmente vor, in den Eklogen des Klemens von Alexandrien und in den Apocritica des Makarius Magnes. Dieselben sind aber sehr unbedeutend, und erst das neue Bruchstück vermittelt uns eine nähere Einsicht in die Schrift.

Die Handschrift, der wir die Fragmente verdanken, wurde im Winter 1886/87 in einem christlichen Grabe in Akhmim, dem alten Panopolis, in Oberägypten gefunden und wird durch den Entdecker und Herausgeber Bouriant dem 8.—12. Jahrhundert zugewiesen. Sie umfaßt 33 Pergamentblätter, 15 Centimeter hoch und 12 breit. Die Petrusfragmente stehen S. 2—10 und S. 13—19, das Henochfragment S. 21—66. Die Seiten 11, 12 und 20 sind leer. S. 1 enthält eine Zeichnung, ein koptisches Kreuz darstellend.

Die Texte wurden inzwischen in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1892 aufs neue ediert, die Petrusstücke durch A. Harnack in H. 44—46, das Henochfragment durch A. Dillmann in H. 51—53. Die Petrusstücke wurden durch den neuen Herausgeber zugleich näher bestimmt, während der erste wohl ihren Charakter erkannte, aber nicht weiter auf sie einging. Um sie jenen Lesern zugänglich zu machen, welche die genannten Mémoires und Sitzungsberichte nicht oder nur schwer erreichen, sollen sie auch in die Quartalschrift Aufnahme finden. — Bis der Druck hier erfolgen konnte, hatten die Stücke allerdings bereits eine weitere Verbreitung erlangt. Harnack ließ seine Ausgabe in den Texten und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litteratur IX, 2 (1893) in erweiterter Gestalt und mit einer deutschen Übersetzung erscheinen. Auch sonst wurden

inzwischen neue Ausgaben veranstaltet, durch J. A. Robinson und M. R. James: The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter, London 1892; durch H. B. S[wete]: The Apocryphal Gospel of Peter, London 1892; durch A. Lods: Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt, Parisiis 1892 [1]). Ebenso erschienen Übersetzungen in verschiedenen Sprachen. Das Vorhaben soll aber deswegen nicht unterbleiben. Die Ausführung wird immerhin noch zahlreichen Lesern erwünscht sein. Vor allem mögen indessen einige Bemerkungen über die Schriften folgen.

I. Das Petrusevangelium wird zuerst um das J. 200 erwähnt. Der Bischof Serapion von Antiochien widmete ihm eine Schrift, und er ward dazu durch einen Streit veranlaßt, welcher sich über das Evangelium zu Rhossus in Cilicien erhob. Nach dem Fragment, das Eusebius KG. VI, 12 daraus mitteilt, gestattete er zuerst die Lektüre des ihm noch nicht näher bekannten Evangeliums. Als er aber dasselbe las, änderte er sein Urteil. Er fand, daß zwar das meiste der richtigen Lehre des Erlösers entspreche, einiges aber hinzugefügt (*προσδιεσταλμένα*) sei und den Doketismus begünstige. Etwas später las Origenes In Matth. X, 17 (Opp. III, 462) das Evangelium und fand in ihm die Notiz, daß die „Brüder" Jesu Söhne Josephs aus dessen erster Ehe gewesen seien. Theodoret H. F. II, 2 erzählt, daß

1) Lods gab auch das Henochfragment neu heraus: Le livre d'Henoch, fragments grecs decouverts à Akhmîm (Haute-Égypte) publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés, Paris 1892.

die Nazaräer es gebrauchen. Eusebius KG. III, 3, 2; 25, 6 und Hieronymus Catal. 1 erwähnen es unter den Apokryphen. Vgl. Hilgenfeld, Novum Test. extra can. receptum IV 1876 p. 39—42; ed. II 1884 p. 39—41.

Nach Serapion leistete das Evangelium dem Doketismus Vorschub. Ein gewisses Maß von doketischer Denkweise verrät auch unser Fragment. V. 10 wird von dem Gekreuzigten erzählt, er habe geschwiegen, indem er keinen Schmerz empfand. Statt des Klagerufes: Eli, Eli u. s. w., den die kanonischen Evangelien bieten, lesen wir V. 19: Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen, was übrigens nach Eusebius Dem. ev. X, 8, 9, wie Lods (S. 11) sah, auch eine bloße Übersetzungseigentümlichkeit sein kann; und statt des Wortes unserer Evangelien: er gab seinen Geist auf, ist beigefügt: und nachdem er dies gesagt hatte, wurde er aufgenommen. Das Fragment entspricht also in dieser Beziehung dem Urteil, welches Serapion über das Evangelium fällte. Es entspricht demselben auch insofern, als es im übrigen einen orthodoxen Eindruck macht und am Ende seine Abfassung durch Petrus ziemlich deutlich bekundet, indem dieser Apostel V. 59 von sich in der ersten Person spricht. Letzterer Schluß ist zwar nicht unbedingt sicher. In der Apostolischen Didaskalia treten verschiedene Apostel als redend auf, und dabei stellt sich die Schrift als gemeinsame Arbeit der Apostel dar. Ein ähnliches Verhältnis könnte an sich auch bei dem Fragment obwalten, zumal V. 59 zunächst alle Apostel gemeinschaftlich als redend erscheinen. Indessen begreift sich diese Ausdrucksweise auch bei der Abfassung durch einen einzelnen Apostel, da dieser mit den anderen sich

zusammenfassen konnte, und da in dem Fragment nur Petrus allein in der ersten Person spricht, so ist dasselbe mit seinem Namen in Verbindung zu setzen, so lange nicht etwa ein weiterer Text nötigt, von ihm abzugehen.

In den oben angeführten Stellen wird das Evangelium ausdrücklich genannt. Da nunmehr ein beträchtliches Bruchstück vorliegt, so läßt sich sein Gebrauch noch weiter verfolgen, und der Nachweis wurde bereits von Lods und Harnack geliefert. Nach V. 2 ist es Herodes, nicht wie nach unseren Evangelien Pilatus, der den Herrn verurteilt. Derselbe Zug findet sich in der Apostolischen Didaskalia, und er kam in diese Schrift vermutlich aus dem Petrusevangelium. Die Stelle der Didaskalia macht sogar den Eindruck, als ob sie unserem Bruchstück vorangegangen wäre. Sie mag daher hier folgen. Sie lautet nach dem syrischen Text (Lagarde folgt in seiner griechischen Restitution mehr dem Interpolator oder Bearbeiter der Apost. Konstitutionen V, 19): „Während jener heidnische und einem fremden Volke angehörige Richter Pilatus den Werken ihrer Ungerechtigkeit nicht beistimmte, sondern Wasser nahm und seine Hände wusch, sprechend: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Mannes (vgl. Mt. 27, 24), antwortete das Volk und sprach: Sein Blut (komme) über uns und unsere Kinder (Mt. 27, 25), und Herodes befahl, daß er gekreuzigt würde". Wenn aber hier das Petrusevangelium benützt erscheint, so wird man auch bei einigen weiteren eigentümlichen Zügen, welche die Leidensgeschichte in der Didaskalia hat, wenn auch keineswegs bei allen, an jene Quelle denken dürfen. Harnack glaubt

überdies eine Reihe von außerevangelischen Herrnworten auf jene Quelle zurückführen zu dürfen, im ganzen die von Resch in den Agrapha S. 95, 97, 99, 105, 118, 129, 347, 395, 404, 407 aus der Didaskalia ausgehobenen Stellen. Zwar nimmt er für diesen Ursprung nur eine Präjudiz an. M. E. kann man aber schon deswegen nicht so weit gehen, weil manche Stellen, welche Resch als Herrnworte ansieht, keineswegs als solche feststehen. Doch bleibt die Benützung des Evangeliums in der Didaskalia immerhin sehr wahrscheinlich. Daß hier zu zeigen versucht wird, daß Jesus nach seiner Weissagung (Mt. 12, 40) wirklich drei Tage und drei Nächte in der Erde ruhte, dort aber nichts dergleichen sich findet, beweist nicht dagegen, wie Lods (S. 24) meint. Der Autor der Didaskalia kannte und benützte ja zweifellos auch die kanonischen Evangelien. Der Umstand beweist nur, daß Resch in der Bemessung des Didaskalia-Evangeliums zu weit ging.

Ein weiterer Autor, welcher das Evangelium wahrscheinlich benützte, ist Justin. Derselbe spricht Dial. 106 geradezu von *Ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ*, d. h. nach dem Zusammenhang ***Πέτρου***. Die Stelle wurde zwar vielfach auf das Markusevangelium oder, indem man ***αὐτοῦ*** in ***αὐτῶν*** änderte, auf die Evangelien überhaupt gedeutet. Sie ist aber, wie nunmehr aus unserem Fragment erhellt, mit Grund von dem Petrusevangelium zu verstehen. Justin verrät nämlich noch eine weitere Bekanntschaft mit diesem. Apol. I, 35 schreibt er: ***διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.*** Die Stelle berührt sich durchweg mit V. 6—7 des Fragmentes, während die einzelnen Züge, die sie

enthält, in unseren Evangelien fehlen, das *ἐκάθισας ἐπὶ βήματος* etwa ausgenommen, das Joh. 19, 13 eine Parallele hat, wenn das Verbum, entgegen der bisher gewöhnlichen Auslegung, transitiv genommen wird. Dial. 97 findet sich weiter bei der Rede von der Verteilung der Kleider des Herrn der Ausdruck *λαχμὸν βάλλοντες*, der ebenfalls in unserem Fragment V. 12 steht, während die kanonischen Evangelien und Ps. 21, 19 alle *κλῆρον* bieten, nur Johannes 19, 24 daneben auch das Verbum *λάχωμεν*. Apol. I, 50 liest man, daß alle Jünger von dem Herrn nach der Kreuzigung abfielen, und das stimmt zu V. 26, 27, 59, während es in den kanonischen Evangelien nicht steht. Harnack vermutet noch weiter, daß auch die Worte von der Verbindung des Herodes, der Juden und des Pilatus mit seinen Soldaten gegen Jesus Apol. I, 40 und die Bemerkung Dial. 103, daß Pilatus Jesus gefesselt zu Herodes schickte, auf unser Evangelium zurückgehen. Doch will er darauf kein Gewicht legen, zumal die Fesselung in dem Fragment nicht steht, sondern nur für dasselbe allenfalls zu erschließen ist. Die erste Stelle kann m. E. auf den kanonischen Evangelien oder auf AG. 4, 27 beruhen.

Ferner ist zu bemerken, daß V. 25 in einigen Evangelienschriften eine Stelle hat. Die Cureton'sche syrische Übersetzung bietet zu Luk. 23, 48 nach Bäthgens Wiederherstellung (Evangelienfragmente 1885): *καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν, τί γέγονεν; οὐαὶ ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Der Codex Sangermanensis hat: dicentes: Vae nobis, quae facta sunt hodie propter

peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem. Auch Ephräms Kommentar zum Diatessaron kommt in Betracht, indem nach Erwähnung der Verfinsterung der Sonne bemerkt wird: tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat, excidium urbis suae advenisse (Ed. Moesinger 1876 ſt. 246). Endlich erinnert der Zusatz des Cod. Bobbiensis zu Mark. 16, 4 (Resch S. 454), wie Harnack S. 46 hervorhebt, an die Verse 36—40.

Da nach dem Angeführten wahrscheinlich ist, daß Justin das Evangelium benutzte, so fällt dessen Ursprung vor die Mitte des 2. Jahrhunderts. Wie weit, ist nicht leicht zu bestimmen. Nur wird man über das 2. Jahrhundert nicht hinausgehen dürfen. Als seine Heimat ist wohl Syrien zu betrachten, auf das die Zeugnisse am meisten hinweisen. Ob es für eine Sekte geschrieben wurde, ist nach dem Gebrauch fraglich, den es innerhalb der Kirche fand.

Die Frage, wie sich die Schrift zu den kanonischen Evangelien verhalte, erfuhr eine ziemlich verschiedene Lösung. Lods (S. 15—22) findet Markus und auch Matthäus benützt; dagegen ist es ihm zweifelhaft, ob der Autor auch Lukas gelesen habe, und noch unwahrscheinlicher ist ihm eine Bekanntschaft mit Johannes. Ähnlich hält Harnack (S. 32—36) eine Bekanntschaft mit Markus für sicher oder doch nahezu erwiesen. Aber eine Abhängigkeit von Matthäus ist er nicht geneigt anzunehmen, obwohl der Autor diesem unter allen Evangelisten weitaus am nächsten stehe; es sei vielmehr wahrscheinlicher, daß derselbe aus dem gleichen Ideenkreis schöpfte, wie unser Matthäus, und von diesem nicht direkt,

sondern höchstens sekundär, vielleicht gar nicht abhängig sei. Ähnlich stehe das Verhältnis zu Lukas, und das Verhältnis zu Johannes sei zweifelhaft, da einige Züge eine Abhängigkeit verraten, andere dem widersprechen. Robinson (S. 32) findet eine unverkennbare Bekanntschaft mit den vier Evangelien, da der Autor jedes abwechslungsweise gebrauche und mißbrauche. In der That hat die Schrift mit jedem Evangelium einige Züge ausschließlich gemein. Demgemäß legt sich zunächst der Gedanke einer Bekanntschaft mit allen nahe. Nur ist die Benützung der einzelnen Evangelien eine verschiedene, bei den zwei letzten eine sehr freie.

II. Für die Abfassung der Apokalypse durch Petrus konnte Bouriant sich nur darauf stützen, daß das Fragment in der Nachbarschaft des Petrusevangeliums sich fand. Was er aussprach, ist also nur eine Vermutung. Die Vermutung läßt sich aber als richtig erweisen. Eines der Citate, die Klemens von Alexandrien aus der Apokalypse bringt: Und ein Blitzstrahl springt von jenen Kindern aus und schlägt die Augen der Weiber (welche ihre Leibesfrucht abtrieben), geht deutlich auf V. 26 des Fragmentes zurück. Harnack macht in dieser Hinsicht noch weiter geltend, daß die zwölf Jünger in der ersten Person eingeführt werden und daß in diesem Falle gewöhnlich Petrus als der Sprechende und der Autor gedacht sei, wie denn in der That auch ein Jünger im Singular spreche. Das Argument ist, wie die Didaskalia zeigt, nicht völlig sicher. Es ist aber hier auch nicht notwendig, da bereits der andere Punkt den Charakter des Fragmentes feststellt.

Die Schrift war um das J. 200 sehr verbreitet.

Sie hat eine Stelle im Kanon des Muratorischen Fragmentes (l. 71—73), aus dem sie indessen durch Zahn (Gesch. d. neutest. Kanons II, 818 f.) vermittelst Konjektur beseitigt wird, sowie im Kanon des Codex Claromontanus, wo die Zahl ihrer Stichen auf 270 angegeben ist. Klemens von Alexandrien berücksichtigt sie nach Eusebius KG. VI, 14, 1 in den Hypotyposen und bringt Citate aus ihr in den Eklogen. Eusebius dagegen verwirft sie KG. III, 3, 2; Hieronymus Catal. 1, reiht sie den Apokryphen ein, und ähnlich urteilen die Späteren. Doch wurde sie noch im 5. Jahrhundert, wie Sozomenus KG. VII, 19 bezeugt, in einigen Kirchen Palästinas am Karfreitag öffentlich vorgelesen. Vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 74—78; 2. A. S. 71—74.

In Anbetracht des Zeugnisses des Muratorischen Fragmentes und der Stellung des Klemens v. A. ist der Ursprung der Schrift nicht wohl nach der Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen. Aus inneren Gründen ist die Schrift andererseits nicht leicht über das 2. Jahrhundert hinauszurücken. Die Erwähnung einer Klasse von Sündern, welche die Gerechten verfolgten und auslieferten (V. 27), setzt eine mehrmalige Verfolgung aus. Näher ist indessen die Zeit, wie auch Harnack anerkennt, nicht zu bestimmen.

Das Fragment umfaßt nach der Zählung Harnacks, die Zeile zu 36 Buchstaben gerechnet, etwa 131 Stichen. Es bietet also nach der Stichenzahl, welche der Codex Claromontanus für die Petrusapokalypse angiebt, fast die Hälfte der Schrift, nach der Angabe von Nicephorus, welcher von 300 Stichen spricht, ungefähr ein Drittel. Es beginnt mitten in einer Weissagungsrede des Herrn.

Dann folgen zwei Visionen. In der ersten (V. 5—20) schauen die Jünger die Seligkeit der Gerechten und das Paradies. In der zweiten (V. 21—34) schauen sie, bezw. Petrus, die Strafen der Sünder in der Hölle.

Indem ich, für weiteres Studium auf die gelehrten Untersuchungen von Harnack, Lods, Robinson und James verweisend, nunmehr die Stücke mitteile, sind noch einige Vorbemerkungen vorauszuschicken. Um die Verbesserung des handschriftlichen Textes bemühten sich außer den Herausgebern hauptsächlich Diels und O. v. Gebhardt, beide für die Ausgabe von Harnack, dieser auch in der Deutschen Litteraturzeitung 1892 Nro. 50. Ich bezeichne die Namen mit den Anfangsbuchstaben. Die Beiträge, welche Harnack von weiteren Gelehrten erhielt, führe ich unter seinem Namen an. Die Kapiteleinteilung stammt von Harnack. Eine Übersetzung füge ich nach dem Vorgang von Lods und mit Benützung seiner Arbeit in lateinischer Sprache bei, um durch Anwendung von liegender Schrift die Bestandteile bei dem Petrusevangelium leichter anzeigen zu können, welche auch in unseren Evangelien sich finden. In den Noten sind die Hauptstellen angegeben. Die weiteren Parallelen aber wurden nicht immer angeführt. Dem Bruchstück der Apokalypse füge ich im Interesse der Vollständigkeit die weiteren sicheren Fragmente bei.

I.

Evangelium secundum Petrum.

. . . 1 *Τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδ' εἷς* [1] *τῶν κριτῶν. Αὐτῶν* [2] *καὶ βουληθέντων* [3] *νίψασθαι, ἀνέστη Πειλᾶτος* [4]*, καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παρα[λη]μφθῆναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς, ὅτι ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε.* 3 *Ἱστήκει* [5] *δὲ ἐκεῖ Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου, καὶ εἰδώς, ὅτι σταυρίσκειν αὐτὸν μέλλουσιν, ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφήν.* 4 *Καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα,* 5 *καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· Ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει· γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. Καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ* [5a] *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.*

6 *Οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· Σύρωμεν* [6] *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες.* 7 *Καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον* [7] *καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· Δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.* 8 *Καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου.* 9 *Καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν, καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· Ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν* [8] *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.*

---

1 *οὐδείς* — 2 *αὐτῶν* em: *αὐτοῦ* C, *αὐτοῦ τῶν* B (*τῶν* post *καὶ*) H post *νίψασθαι* interpungentes — 3 *βουληθέντων*: add *αὐτῶν* G — 4 *Πειλάτης* — 5 *ἱστήκει* C, *ἥκει* B — 5a *καὶ* — *λαῷ* om B — 6 *σύρωμεν* C, *εὕρωμεν* B — 7 *περιέβαλλον* C — 8 *τιμήσαμεν* B.

I.

Evangelium secundum Petrum.

1. Iudaeorum autem nemo *lavit manus* [1] nec *Herodes* [2] nec quisquam iudicum. 2 Qui cum lavari vellent, surrexit Pilatus, et tunc iubet Herodes rex excipi Dominum, dicens eis: Quae iussi vos facere, ei faciatis. 3. Stetit autem illic *Joseph*, amicus Pilati et Domini, et cum novisset, fore ut eum crucifigerent, *venit ad Pilatum et petiit corpus Domini* [3] ad sepulturam. 4. Et Pilatus [3a] cum misisset ad Herodem, petiit corpus eius; 5. et Herodes dixit: Frater Pilate, etiamsi nemo eum petiisset, nos eum sepelivissemus, cum etiam *sabbatum illucescat* [4]; scriptum est enim in lege, non fas esse solem occidere super occiso. Et tradidit eum populo pridie azymorum, festi eorum [5].

6. Illi autem cum Dominum *comprehendissent* [6], propellebant eum currentes et dicebant: Illudamus filio Dei, cum *potestatem* eius nacti simus [6a]. 7. Et *purpura eum circumdederunt* [7] eumque sedere fecerunt in cathedra iudicii dicentes: Juste iudica, *rex* [8] Israel. 8. Et unus eorum adferens *coronam spineam imposuit in capite* [9] Domini. 9. Et alii stantes *inspuebant* [10] in faciem eius, et alii maxillas eius *percutiebant*, [11] alii *arundine eum* pungebant [12], et quidam eum *flagellabant* [13] dicentes: Hoc honore honoremus filium Dei.

---

1 Mt. 27, 24. 2 Lc. 23, 7—12. 3 Mt. 27, 57. 58. 3a Lc. 23, 11. 12. 4 Lc. 23, 54. Mt. 28, 1. 5 Jo. 19, 31 cf. Deut. 21, 22. 23. 6 Jo. 19, 1. 6a Jo. 19, 10. 11. 7 Jo. 19, 2; Mc. 15, 17. 8 Mt. 27, 29; Mc. 15, 18; Jo. 19, 3. 9 Mt. 27, 29; Mc. 15, 17; Jo. 19, 2. 5. 10 Mc. 15, 19; Mt. 27, 30. 11 Jo. 19, 3; Mt. 26, 67. 12 Mt. 27, 30; Mc. 15, 19. 13 Jo. 19, 1; Mt. 27, 26; Mc. 15, 15.

10 *Καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν
ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον, αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς*[1] *μη-
δένα*[2] *πόνον ἔχων.* 12 *Καὶ ὅτε ὤρθωσαν*[3] *τὸν σταυρόν,
ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ,* 12
*καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο
καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.* 13 *Εἷς δέ τις τῶν κα-
κούργων ἐκείνων ὠνείδισεν*[4] *αὐτοὺς λέγων· Ἡμεῖς διὰ
τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος*[5] *δὲ σωτὴρ
γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς;* 14 *Καὶ
ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ ἐκέλευσαν, ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ,
ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνῃ.*[6]

15 *Ἦν δὲ μεσημβρία,*[7] *καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν
τὴν Ἰουδαίαν, καὶ ἐθορυβοῦντο*[8] *καὶ ἠγωνίων,*[9] *μήποτε
ὁ ἥλιος ἔδυ,*[10] *ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται γὰρ*[11] *αὐτοῖς,
ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ.* 16 *Καί τις αὐτῶν
εἶπεν· Ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους, καὶ κεράσαν-
τες ἐπότισαν.* 17 *Καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν
κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα.* 18 *Περιήρ-
χοντο*[12] *δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων, νομίζοντες, ὅτι νύξ
ἐστιν, καὶ*[13] *ἐπέσαντο*[14]. 19 *Καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε
λέγων· Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου*[15], *κατέλειψάς με,
καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.*

20 *Καὶ αὐτῆς τῆς*[16] *ὥρας διεράγη τὸ καταπέ-
τασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο·* 21 *καὶ
τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ
κυρίου, καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ ἡ γῆ πᾶσα*

---

1 *ἐσιώπα ὡς* con G, ita etiam C: *ἐσιωπάσας* B — 2 *μη-
δὲν* CH — 3 *ἐώρθωσαν* — 4 *ὠνείδησεν* — 5 *οὕτως* C —
6 *ἀποθάνοι* — 7 *μεσεμβρία* — 8 *ἐθορουβοῦντο* — 9 *ἠγώνισαν*
— 10 *ἔδυε* — 11 *γὰρ* om C — 12 *περιέρχοντο* — 13 *καὶ* om C
— 14 *ἐπέσαντο*: fort. legendum *ἐπαίσαντο* — 15 *μου* om C. —
16 *αὐτῆς τῆς*: *αὐτὸς* C —

10. Et *adduxerunt*[1] *duos maleficos*[2] et *crucifixerunt medium inter eos* Dominum[3], hic autem silebat[4] quasi nullum dolorem habens. 11. Et cum crucem erexissent, *inscripserunt*: *Hic est rex* Israel[5]. 12. Et cum deposuissent vestimenta ante eum, *diviserunt* ea et *sortem miserunt super eis*[6]. 13. *Unus autem de maleficis illis* exprobravit eis dicens: *Nos* propter mala, quae fecimus, sic patimur; *hic autem*, qui salvator factus est hominum, quid mali vobis intulit?[7] 14. Et irati in eum imperaverunt, ne frangerentur eius crura,[7a] ut tormentatus moreretur.

15. *Erat autem* meridies, et *tenebrae* occupaverunt *universam* Judaeam[8], et turbabantur et sollicito animo erant, ne forte sol occidisset, quoniam adhuc vivebat; nam scriptum est eis, non fas esse solem occidere super occiso. 16. *Et unus ex eis dixit*: *Date ei bibere fel cum aceto*; et *cum miscuissent*, *dederunt ei bibere.*[9] 17. Et impleverunt omnia et consummaverunt in caput ipsorum peccata.[10] 18. Circumibant autem multi cum lucernis, putantes noctem esse, et *cadebant*[11]. 19. Et Dominus *exclamavit dicens:* Virtus mea, virtus mea, *dereliquisti me*[11a]; et cum dixisset, assumptus est.

20. Et ipsa hora *scissum est velum templi* Hierusalem *in duas partes*[12]. 21. Et tunc extraxerunt clavos e manibus[13] Domini, et posuerunt eum in terra; *et terra* universa *mota est*[14], et terror magnus fuit[15].

---

1 Mc. 15, 22. 2 Lc. 23, 32. 3 Jo. 19, 18. 4 Cf. Mt. 26, 63; 27, 12. 14 et par. 5 Lc. 23, 38; Mt. 27, 37; Mc. 15, 26; Jo. 19, 19. 6 Mt. 27, 35. 7 Lc. 23, 39–41. 7a Jo. 19, 31—33. 8 Lc. 23, 44; Mt. 27, 45; Mc. 15, 33. 9 Mt. 27, 48. 34; Mc. 15, 36. 10 Cf. Mt. 27, 25. 11 Jo. 18, 3. 6. 11a Mt. 27, 46. 12 Mt. 27, 51. 13 Cf. Jo. 20, 25. 14 Mt. 27, 51. 15 Mt. 27, 54.

ἐσείσθη,[1] καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. 22 Τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη[2] ὥρα ἐνάτη. 23 Ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. 24 Λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλυσε καὶ ἐνείλησε[3] σινδόνι, καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ. 25 Τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς, γνόντες, οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· Οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ.

26 Ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην, καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι. 27 Ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν[4] καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου.

28 Συναχθέντες[5] δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους, ἀκούσαντες, ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες, ὅτι εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα[6] γέγονεν, ἴδετε, ὅτι πόσον δίκαιός ἐστιν, 29 ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες· 30 Παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωμεν[7] τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαός, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά. 31 Ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον, καὶ

---

1 ἐγείσθη — 2 εὑρήθη — 3 ἐνείλησε Mc. 15, 46. εἴλησε C — 4 ἐνηστένομεν C (?) — 5 σύναχθέντες — 6 σημαῖα — 7 φυλάξω C, φυλάξωσι G.

22. Tunc sol fulsit, et inventa est hora nona[1]. 23. Gavisi sunt autem Judaei, et *dederunt Joseph corpus eius*[2], ut illud sepeliret, quoniam viderat omnia bona, quae fecerat. 24. *Cum* autem Dominum *accepisset*[3], abluit eum et *involvit sindone*[4] *et induxit in proprium sepulcrum,*[5] quod nuncupatur *hortus*[6] Joseph. 25. Tunc Judaei et seniores et sacerdotes cum cognovissent, quantum malum sibi fecissent, coeperunt *plangere*[7] et dicere: Vae peccatis nostris; adpropinquavit iudicium et finis Hierusalem[8].

26. Ego autem cum amicis meis contristabar, et vulnerato animo occultabamus nos; quaerebamur enim ab eis quasi malefici et quasi templum incendere volentes. 27. Propter haec omnia ieiunabamus et sedebamus *lugentes et flentes*[9] nocte et die usque ad sabbatum.

28. Cum *autem* scribae *et Pharisaei* et seniores inter se *convenissent*[10] et audivissent, *populum* universum murmurare et *percutere pectora*[11] dicentem: Cum ob mortem illius haec maxima signa evenerint,[12] videte, quam *iustus sit*,[13] 29. perterriti sunt seniores et venerunt *ad Pilatum* rogantes eum ac *dicentes:* 30 Trade nobis milites, ut custodiamus monumentum eius per *tres dies*, *ne forte veniant discipuli eius et furentur eum et populus existimet eum a mortuis resurrexisse*[14], et nobis mala faciant. 31. *Pilatus* autem tradidit eis Petronium centurionem cum militibus ad *custodiendum*[15] sepulcrum; et cum eis venerunt senio-

1 Mt. 27, 45. 2 Mt. 27, 58. 3 Mt. 27, 59. 4 Mc. 15, 46; Mt. 27, 59. 5 Mt. 27, 60. 6 Jo. 19, 41. 7 Lc. 23, 48. 27. 8 Cf. Lc. 23, 27—31. 9 Mc. 16, 10. 10 Mt. 27, 62. 11 Lc. 23, 48. 12 Cf. Mt. 27, 54. 13 Lc. 23, 47. 14 Mt. 27, 62—64. 15 Mt. 27, 65.

σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ
μνῆμα· 32 καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ [1] τοῦ κεν-
τυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ
ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος· 33 καὶ ἐπέχρισαν [2]
ἑπτὰ σφραγῖδας, καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν.
34 Πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος
ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνη-
μεῖον ἐσφραγισμένον.

35 Τῇ δὲ νυκτί, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόν-
των τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουρὰν μεγάλη
φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ. 36 Καὶ εἶδον ἀνοιχθέν-
τας [3] τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖ-
θεν [4] πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐγγίσαντας [5] τῷ τάφῳ.
37 Ὁ δὲ λίθος [6] ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ'
ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἀπεχώρησε [7] παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος
ἠνοίγη [8] καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. 38 Ἰδόν-
τες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα
καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ [9] φυ-
λάσσοντες. 39 Καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν, ἃ εἶδον, πάλιν
ὁρῶσιν ἐξελθόντας [10] ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας, [11]
καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκο-
λουθοῦντα αὐτοῖς, 40 καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χω-
ροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου [12]
ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς. 41 Καὶ φωνῆς [13]
ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· Ἐκήρυξας τοῖς κοι-
μωμένοις; [14] 42 Καὶ ὑπακοὴ [15] ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ

1 *μετὰ*: *κατὰ* C — 2 *ἐπέχρεισαν* — 3 *ἀνοιχθέντες* — 4 *ἐκεῖθε* — 5 *ἐγγίσαντες* D: *ἐπίσαντας* C — 6 *λεῖθος* — 7 *ἐπεχώρησε* — 8 *ἐνοίγη* — 9 *καὶ αὐτοὶ* H: *καὶ ἂν οἱ* C — 10 *δρασιν ἐξελθόντος* — 11 *ἄνδρες* — 12 *χειρ.* L: *χεῖρα τῷ τουμένου* C — 13 *φωνὴ* 14 *κοινωμένοις* — 15 *καὶ ὑπακοὴ* C (*ὑπακοῇ*) L: *ὑπακοὴν* H vocem cum antecedentibus coniungens.

res et scribae ad monumentum; 32. et cum *lapidem magnum*[1] advolvissent cum centurione et militibus, una omnes, qui ibi aderant, imposuerunt eum in ostio monumenti; 33. et superunxerunt septem *sigilla,*[2] et cum tabernaculum ibi fixissent, custodiverunt. 34. Mane autem illucescente sabbato venit turba ab Hierusalem et regione vicina, ut viderent monumentum obsignatum.

35. Ea autem nocte, qua illucescebat dies dominica,[3] militibus binis custodiam agentibus vox magna facta est in caelo. 36. Et viderunt *caelos* apertos et *duos viros descendentes* illinc magno splendore *fulgentes*[4] et sepulcro adpropinquantes. 37. Ille autem lapis in ostio impositus sponte *revolutus*[5] discessit ex parte, et sepulcrum apertum est, et ambo iuvenes ingressi sunt. 38. Cum haec milites illi vidissent, excitaverunt centurionem e somno et seniores; aderant enim et hi custodientes. 39. Cumque narrarent, quae viderant, rursus vident tres viros e sepulcro egredientes et duos illos unum sustinentes et crucem sequentem eos, 40. et duorum caput perveniens usque ad caelum, eius vero, qui ab illis manu ducebatur, superans caelum. 41. Et audiverunt vocem e caelis dicentem: Praedicasti dormientibus? 42. Et auditus est assensus a cruce: Ita. 43. Consilium igitur illi agebant inter se, an abirent et referrent haec Pilato. 44. Cumque adhuc deliberarent, caeli rursus apparent aperti et homo

---

1 Mt. 27, 65. 2 Mt. 27, 65. 3 Mt. 28, 1; Lc. 24, 1. 4 Mt. 28, 2; Lc. 24, 4. Nestle coniecit, duos viros esse Mosem et Eliam Mt. 17, 2; Lc. 9, 30. 32. 5 Mt. 28, 3.

[ὅ]τι ναί. 43 Συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν
καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. 44 Καὶ ἔτι διανοου-
μένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ
καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν [1] καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα.
45 Ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευ-
σαν πρὸς Πειλᾶτον, ἀφέντες τὸν τάφον, ὃν ἐφύλασσον,
καὶ ἐξηγήσαντο πάντα, ἅπερ εἶδον, ἀγωνιῶντες [2] μεγάλως
καὶ λέγοντες· Ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ. 46 Ἀποκριθεὶς
ὁ Πειλᾶτος ἔφη· Ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ
τοῦ θεοῦ, ὑμῖν [3] δὲ τοῦτο ἔδοξεν. 47 Εἶτα προσελθόν-
τες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ, καὶ παρεκάλουν [4] κελεῦσαι
τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις, μηδὲν εἰπεῖν, ἃ
εἶδον· 48 συμφέρει γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην
ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας
τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι. 49 Ἐκέλευσεν
οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίων[ι] καὶ τοῖς στρατιώταις
μηδὲν εἰπεῖν.

50 Ὄρθρου [5] δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδα-
ληνὴ [6] μαθήτρια τοῦ κυρίου (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους,
ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ
μνήματι τοῦ κυρίου ἃ εἰώθησαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ
τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς [7]),
51 λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον,
ὅπου ἦν τεθείς, 52 καὶ ἐφοβοῦντο, μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ
Ἰουδαῖοι, καὶ ἔλεγον· Εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ᾗ
ἐσταυρώθη, ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, [8] κἂν [9]
νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα· 53 τίς
δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς

1 κατελθὸν — 2 ἀπανιῶντες C — 3 ἡμῖν — 4 καίπερ ἐκάλουν — 5 ὀρθοῦ — 6 Μαγδαλινή — 7 αὐτοῖς — 8 κόψεσθαι — 9 κἂν H: καὶ C.

quidam *descendens*[1] et ingrediens in monumentum. 45. Quae cum vidissent centurio et qui cum eo erant, noctu properaverunt ad Pilatum, deserentes sepulcrum, quod custodiebant, et narraverunt omnia, quae viderant, vehementer solliciti et dicentes: 46. *Vere, filius Dei erat.*[2] 46. Respondens Pilatus dixit: *Ego mundus sum a sanguine* filii Dei; *vobis* autem hoc placuit.[3] 47. Deinde accedentes omnes rogabant eum et precabantur, ut praeciperet centurioni et militibus, ne dicerent, quae vidissent. 48. Melius enim nobis est, aiunt, maximi peccati coram Deo debitores esse quam incidere in manus populi Judaeorum et lapidari. 49. Praecepit igitur Pilatus centurioni et militibus, ne quid dicerent.

50. Diluculo autem diei dominicae *Maria Magdalene*,[4] discipula Domini (perterrita propter Judaeos, quia ira incensi erant, non fecerat super monumento Domini, quae facere solent mulieres morientibus et eis, quos diligunt[4a]), 51. cum amicas secum sumpsisset,[5] *venit ad monumentum*,[6] ubi depositus erat; 52. et timebant, ne viderent eas Judaei, et dicebant: Etiamsi illa die, qua crucifixus est, non potuimus flere et plangere, nunc quidem super monumento eius haec faciamus; 53. *quis* autem *revolvet nobis lapidem* etiam impositum *in ostio monumenti*,[7] ut ingressae iuxta eum assi-

---

1 Mt. 28, 2. 2 Mt. 27, 54. 3 Mt. 27, 24. 4 Lc. 24, 1; Mt. 28, 1. 4a Jo. 19, 40. 5 Mc. 16, 1. 6 Mc. 16, 2. 7 Mc. 16, 3.

θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν
αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα· 54 μέγας γὰρ ἦν
ὁ λίθος, καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ· καὶ εἰ μὴ
δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς
μνημοσύνην αὐτοῦ, κλαύσομεν καὶ κοψόμεθα, ἕως ἔλθωμεν
εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν. 55 Καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν
τάφον ἠνεῳγμένον, καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ
καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον ἐν [1] μέσῳ τοῦ
τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην,
ὅστις ἔφη αὐταῖς· 56 Τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν
σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μὴ
πιστεύετε, [2] παρακύψατε καὶ ἴδετε [3] τὸν τόπον, ἔνθα
ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν, ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ, ὅθεν
ἀπεστάλη. 57 Τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι [4] ἔφυγον.
58 Ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοί τινες
ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν τῆς
ἑορτῆς παυσαμένης. 59 Ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ
τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα, καὶ ἕκαστος λυ-
πούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.
60 Ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου
λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν,
καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν κύριος....

1 ἐν om C — 2 πιστεύεται — 3 ἴδατε — 4 φοβηθείς — Während der Korrektur kam mir durch die Güte des Herrn Prof. Dr. Nestle die neue und revidierte Ausgabe des Petrusevangeliums von Swete zu (London 1893). Für dieselbe wurde die Handschrift aufs neue eingesehen, und es geht aus ihr hervor, daß der erste Herausgeber mehrfach unrichtig gelesen hat. Ich nahm bereits an einigen Stellen in den Noten auf sie Bezug, namentlich da, wo die handschriftliche Lesart (C) gegen die der Ausgabe von Bouriant (B) steht. Weiteres konnte ich dort nicht anführen, da sonst zu viel zu verändern gewesen wäre. Es sollen aber hier die übrigen Verbesserungen folgen. Die Hs. bietet den

damus eique debita reddamus? 54. *magnus enim erat lapis*, [1] et timemus, ne quis nos videat; et si non possimus, ad ostium saltem fundamus quae afferimus in memoriam eius, flebimus et plangemus, donec redeamus in domum nostram. 55. Et abierunt et *invenerunt sepulcrum apertum*, [2] et cum accessissent, *inclinaverunt se* [3] illuc et *vident* ibi *iuvenem* quemdam *sedentem* [4] in medio sepulcro, formosum et *amictum stola splendidissima*, [5] qui dixit eis: Cur venistis? quem quaeritis; [6] an *crucifixum* [7] illum? Surrexit et abiit; si vero non credatis, *inclinate vos* [8] et *videte locum, ubi iacebat, quia ibi non est; resurrexit enim* [9] et abiit eo, unde missus est. [10] 57. Tunc mulieres *perterritae fugerunt*. [11] 58. Erat autem dies ultima azymorum, et multi exibant, redeuntes in domos suas festo finito. 59. Nos vero, duodecim discipuli Domini, *flebamus et contristati eramus*, [12] et unusquisque discessit in domum suam, contristatus *eis, quae acciderant*. [13] 60. Ego autem, *Simon Petrus* et Andreas frater meus, sumptis retibus nostris abivimus ad mare; [14] et erat nobiscum *Levi Alphaei*, [15] quem Dominus...

---

1 Mc. 16, 4. 2 Mc. 16, 4; Lc. 24, 2. 3 Jo. 20, 5. 11; Lc. 24, 12. 4 Mc. 16, 5. 5 Mc. 16, 5. 6 Jo. 20, 13; Mt. 28, 5. 7 Mt. 28, 5. 8 Cf. v. 55. 9 Mt. 28, 6. 10 Cf. Jo. 16, 5. 11 Mc. 16, 8; Mt. 28, 8. 12 Mc. 16, 11. 13 Lc. 24, 14. 14 Jo. 21, 2. 3. 15 Mc. 2, 14.

---

emendierten Text in folgenden Versen: 2 *ἐκέλευσα*, 15 *μεσημβρία*, *ἠγωνίων*, *ἔδυ*, 18 *περιήρχοντο*, 21 *ἐσείσθη*, 27 *ἐνηστεύομεν*, 28 *συναχθέντες*, *σημεῖα*, 38 *καὶ αὐτοί*. Die entsprechenden Noten haben also nur für die Editio princeps Geltung, nicht auch für die Handschrift. Auf der anderen Seite liest diese v. 6 *αυτων* st. *αὐτόν*, 12 *σταυρων*: *σταυρόν*, 15 *πεφωνευμένω*, 23 *ινι*: *ἵνα*, 24 *σίνδονιν*, 25 *οιερεις*: *οἱ ἱερεῖς*, 39 *ἀκολοθοῦντα* 49 *τῶν*: *τῷ*, 53 *ὀφιλόμενα*.

II.

Apocalypsis Petri.

... 1 *Πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικίλα* [1] *τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν.* [2] 2 *Ἐκεῖνοι δὲ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας* [3] *γενήσονται,* 3 *καὶ τότε ἐλεύσεται ὁ θεὸς ἐπὶ τοὺς* [4] *πιστούς μου τοὺς πεινῶντας* [5] *καὶ διψῶντας καὶ θλιβομένους καὶ ἐν τούτῳ τῷ βίῳ τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν δοκιμάζοντας καὶ κρινεῖ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀνομίας.* 4 *Καὶ προσθεὶς ὁ κύριος ἔφη· Ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος,* [6] *εὐξώμεθα.* [7] 5 *Ἀπερχόμενοι* [8] *δὲ μετ' αὐτοῦ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ ἐδεήθημεν, ὅπως δείξῃ ἡμῖν ἕνα τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν* [9] *δικαίων τῶν ἐξελθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου, ἵνα ἴδωμεν, ποταποί εἰσι τὴν μορφήν, καὶ θαρσήσαντες παραθαρσύνωμεν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἡμῶν ἀνθρώπους.* 6 *Καὶ εὐχομένων ἡμῶν ἄ[φνω] φ[αίν]ονται δύο ἄνδρες ἑστῶτες ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου.* 7 *Προσε[λθόντες]* [10] *οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι· ἐξήρχετο γὰρ ἀπὸ τῆς [ὄ]ψεως αὐτῶν ἀκτὶς* [11] *ὡς ἡλίου, καὶ φωτεινὸν* [12] *ἦν αὐ[τῶν τὸ] ἔνδυμα, ὁποῖον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώ[που εἶδεν· οὐ γὰ]ρ* [13] *στόμα δύναται ἐξηγήσασθαι ἢ καρ[δία συνιένα]ι* [14] *τὴν δόξαν, ἣν ἐνεδέδυντο* [15] *καὶ τὸ κάλ[λος* [6] *.. τῆς ὄ]ψεως αὐτῶν·* 8 *οὓς ἰδόντες ἐθαμβώθημεν·* [17] *τὰ μὲν γὰρ σώματα αὐτῶν ἦν λευκότερα* [18] *πάσης χιόνος καὶ ἐρυθρότερα*

---

1 *ποικιλοί* — 2 *διδάξωσιν* — 3 *ἀπολείας* — 4 *τοῦ* — 5 *πινῶντας* — 6 *ὄρους* — 7 *εὐζώμεθα* — 8 *ἀπερχόμενος* — 9 *τῶν* om C — 10 *προσε[λθόντες]* em: *πρὸς ε* ... C — 11 *ἀκτὶν* — 12 *φωτινὸν* — 13 *ἀνθρώ[που εἶδεν· οὐ γὰ]ρ* corr G — 14 *καρ[δία συνιένα]ι* corr G, *κ. εἰκάσαι* L — 15 *ἐνεδέδυντο* cf. v. 17. 30: *ἀνεδέδυντο* C — 16 *καλω* ... C — 17 *ἐθαμβήθημεν* con H — 18 *λευκότερον* C cf. v. 21.

II.

Apocalypsis Petri.

1. Multi ex eis erunt pseudoprophetae[1] et vias et dogmata varia perditionis docebunt.[2] 2. Illi autem filii perditionis[3] fient, 3. et tunc veniet Deus ad fideles meos, qui esuriunt et sitiunt et tribulantur et in hac vita animas suas probant,[4] et iudicabit filios iniquitatis.[5] 4. Et adiciens Dominus dixit: Eamus in montem,[6] oremus.

5. Profecti autem cum eo nos, duodecim discipuli, rogavimus, ut ostenderet nobis unum e fratribus nostris iustis e mundo egressis, ut videremus, qualis esset eorum forma,[7] et animo sumpto etiam hominibus nos audientibus animum adderemus. 6. Et orantibus nobis subito apparent duo viri[8] stantes coram Domino. 7. Accedentes non potuimus intueri; exibat enim ab eorum facie radius quasi solis, et lucidum erat eorum vestimentum, quale nunquam oculus hominis vidit;[9] namque os non potest exprimere vel cor cognoscere gloriam, qua induti erant, et pulchritudinem aspectus eorum. 8. Quos cum vidissemus, obstupuimus; corpora enim eorum erant candidiora omni nive et rubriora omni rosa. 9. Mixtus autem erat in eis ruber color albo, et ut breviter dicam, non possum describere pulchritudinem eorum. 10. Coma enim eorum crispa erat et florida et decorabat et vultum et humeros

---

1 Mt. 7, 15; 24, 24; II Petr. 2, 1. 2 II Petr. 2, 1. 3 Jo. 17, 12; II Thess. 2, 3. 4 II Petr. 2, 8. 5 II Petr. 2, 3. 6 II Petr. 1, 18. 7 II Petr. 3, 11. 8 Luc. 9, 30. 32; 24, 4. 9 I Cor. 2, 9.

*παντὸς ῥόδου· 9 συνεκέκρατο δὲ τὸ ἐρυθρὸν αὐτῶν τῷ
λευκῷ,[1] καὶ ἁπλῶς οὐ δύναμαι ἐξηγήσασθαι τὸ κάλλος
αὐτῶν· 10 ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν καὶ[2] ἀνθηρὰ[3]
καὶ ἐπιπρέπουσα αὐτῶν τῷ τε προσώπῳ καὶ τοῖς ὤμοις,
ὡσπερεὶ[4] στέφανος ἐκ ναρδοστάχυος πεπλεγμένος[5] καὶ
ποικίλων ἀνθῶν ἢ ὥσπερ ἶρις ἐν ἀέρι· τοιαύτη[6] ἦν
αὐτῶν ἡ εὐπρέπεια. 11 Ἰδόντες οὖν αὐτῶν τὸ κάλλος
ἔκθαμβοι γεγόναμεν πρὸς αὐτούς, ἐπειδὴ ἄφνω ἐφάνησαν.
12 Καὶ προσελθὼν τῷ κυρίῳ εἶπον· Τίνες εἰσὶν οὗτοι;
13 Λέγει μοι· Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν[7] οἱ δίκαιοι,
ὧν ἠθελήσατε τὰς μορφὰς ἰδεῖν. 14 Κἀγὼ ἔφην αὐτῷ·
Καὶ ποῦ εἰσι πάντες οἱ δίκαιοι ἢ ποῖός ἐστιν ὁ αἰών,
ἐν ᾧ εἰσι ταύτην ἔχοντες τὴν δόξαν; 15 Καὶ ὁ κύριος
ἔδειξέ μοι μέγιστον χῶρον ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου
ὑπέρλαμπρον τῷ φωτί, καὶ τὸν ἀέρα τὸν ἐκεῖ ἀκτῖσιν
ἡλίου καταλαμπόμενον, καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἀνθοῦσαν ἀμα-
ράντοις ἄνθεσι καὶ ἀρωμάτων πλήρη καὶ φυτῶν εὐαν-
θῶν καὶ ἀφθάρτων καὶ καρπὸν εὐλογημένον φερόντων.
16 Τοσοῦτον δὲ ἦν τὸ ἄνθος, ὡς καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐκεῖθεν
φέρεσθαι. 17 Οἱ δὲ οἰκήτορες[8] τοῦ τόπου ἐκείνου ἐν-
δεδυμένοι[9] ἦσαν ἔνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν,[10] καὶ ὅμοιον
ἦν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν τῇ χώρᾳ αὐτῶν. 18 Ἄγγελοι δὲ
περιέτρεχον αὐτοὺς ἐκεῖσε. 19 Ἴση δὲ ἦν ἡ δόξα τῶν
ἐκεῖ οἰκητόρων, καὶ μιᾷ φωνῇ τὸν κύριον θεὸν ἀντευφή-
μουν[11] εὐφραινόμενοι ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ. 20 Λέγει*

---

1 *τῶν λευκῶν* C — 2 *καὶ* H: *κἂν* C — 3 *ἀνθερὰ* — 4 *ὡσπερεὶ* H: *ὥσπερ εἷς* C — 5 *ναρδυστάχυος πεπλευμένος* — 6 *τοιαύτης* — 7 *ἡμῶν* — 8 *δὲ οἰκήτορες* G: *διοικήτορες* C — 9 *ἐνδεδυμένος* — 10 *φωτινῶν* — 11 *τὸν κ. θ. ἀντεφήμου* H: *τοῦ κυρίου θεοῦ ἀνευφήμουν* C.

eorum, quasi una corona nardostachyo nexa et variis floribus vel ut arcus in aere: talis erat eorum gratia. 11. Cum igitur vidissemus eorum pulchritudinem, obstupuimus in eis, quia subito apparuerant. 12. Et accedens ad Dominum dixi: Qui sunt hi? 13. Dicit mihi: Hi sunt fratres vestri iusti, quorum voluistis formas videre. 14. Et ego dixi ei: Et ubi sunt omnes iusti, aut quale est saeculum, in quo sunt ei, qui talem habent gloriam? 15. Et Dominus ostendit mihi permagnam regionem extra hunc mundum lumine maximo refulgentem et aera regionis illius solis radiis illustratum, et terram ipsam florentem floribus immarcescibilibus et aromatibus plenum et plantis pulchros flores mittentibus et incorruptis et fructum benedictum ferentibus. 16. Tantus autem erat odor florum, ut etiam ad nos inde proferretur. 17. Incolae autem loci illius induti erant vestimento angelorum lucidorum, et simile erat vestimentum eorum loco eorum. 18. Angeli autem circa eos ibi ferebantur. 19. Aequalis vero erat gloria eorum, qui ibi habitabant, et una voce Domino Deo acclamabant gaudentes in illo loco. 20. Dicit nobis Dominus: Hic est locus ducum vestrorum, hominum iustorum.[1]

---

1 Harnack sieht (S. 51) in den zwei Männern, welche in dieser Vision den Aposteln erscheinen, mit Bezug auf V. 13 unbestimmte vollendete Gerechte. Nestle (Evang. Kirchenblatt für Württemberg 1893 Nro. 4) erklärt die beiden Männer auch hier wie im Petrusevangelium für Moses und Elias, und die Deutung hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, da die Vision V. 2 auf den Berg verlegt ist (Luk. 9, 28) und auch II Petr. 1, 18 auf den heiligen Berg verwiesen wird.

ἡμῖν ὁ κύριος· Οὗτός ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἀρχηγῶν[1] *ὑμῶν τῶν δικαίων ἀνθρώπων.*

21 *Εἶδον δὲ καὶ ἕτερον τόπον*[2] *καταντικρὺς ἐκείνου αὐχμηρὸν ὄντα,*[3] *καὶ ἦν τόπος κολάσεως, καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες*[4] *ἄγγελοι σκοτεινὸν*[5] *εἶχον αὐτῶν ἔνδυμα*[6] *κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου.* 22 *Καί τινες ἦσαν ἐκεῖ ἐκ τῆς γλώσσης κρεμάμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑπέκειτο αὐτοῖς πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον αὐτούς.* 23 *Καὶ λίμνη τις ἦν μεγάλη πεπληρωμένη βορβόρου φλεγομένου, ἐν ᾧ ἦσαν ἄνθρωποί τινες ἀποστρέφοντες τὴν δικαιοσύνην, καὶ ἐπέκειντο αὐτοῖς ἄγγελοι βασανισταί.* 24 *Ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι· γυναῖκες τῶν πλοκάμων ἐξηρτημέναι ἀνωτέρω τοῦ βορβόρου ἐκείνου τοῦ ἀναπαφλάζοντος, αὗτ[αι] δὲ ἦσαν αἱ*[7] *πρὸς μοιχείαν κοσμηθεῖσαι, οἱ δὲ συμμι[ανθέντες] αὐτῶν τῷ μιάσματι τῆς μοιχείας*[8] *ἐκ τῶν ποδῶν .... κ[ρεμάμενοι]*[9] *τὰς κεφαλὰς εἶχον ἐν τῷ βορβόρ[ῳ. Ἐγὼ δὲ]*[10] *ἔλεγον· Οὐκ ἐπίστευον ἐνελεύσεσθαι εἰς τοῦτον τὸν τόπον.* 25 *Καὶ τοὺς φονεῖς ἔβλεπον καὶ τοὺς συνειδότας*[11] *αὐτοῖς*[12] *βεβλημένους ἔν τινι τόπῳ τεθλιμμένῳ καὶ πεπληρωμένῳ ἑρπετῶν πονηρῶν καὶ πλησσομένους ὑπὸ τῶν θηρίων ἐκείνων καὶ οὕτω στρεφομένους*[13] *ἐκεῖ ἐν τῇ κολάσει*[14] *ἐκείνῃ, ἐπέκειντο δὲ αὐτοῖς σκώληκες*[15] *ὥσπερ νεφέλαι σκότους, αἱ δὲ ψυχαὶ τῶν πεφονευμένων ἑστῶσαι καὶ*

---

1 *ἀρχηγῶν* L, *ἀρχέρων* C, *ἀρχιερέων* H, fort. *ἀδελφῶν* cf. v. 5. 13 — 2 *ἑταῖρον τόπων* — 3 *αὐχμηρὸν ὄντα* G : *αὐχμηρόντων* C — 4 *σκολάζοντες* — 5 *σκοτινὸν* — 6 *ἐνδεδυμένα* C — 7 *ἦν* — 8 *μειχίας* — 9 *ἀνακρεμάμενοι* con H — 10 [*ἐγὼ* (sc. *Πέτρος*) *δὲ*] G — 11 *συνειδότας* D : *συνεισότας* C — 12 *αὐτοὺς* — 13 *οὕτως τρεφομένους* con G — 14 *κολάζει* — 15 *σκόληκες*.

21. Vidi autem et alium locum ex adverso caliginosum [1], et erat locus supplicii, et qui puniebantur ibi [2] et angeli punientes atrum habebant suum vestimentum secundum aera loci. 22. Et nonnulli erant ibi lingua suspensi: hi autem erant, qui blasphemabant viam iustitiae; [3] et subiacebat eis ignis ardens et puniens eos. 23. Et stagnum erat magnum, refertum luto ardenti, in quo erant homines, qui iustitiam pervertebant, et instabant eis angeli tortores. 24. Erant autem et alii, mulieres crinibus tortis suspensae supra lutum illud fervens: hae erant, quae ad adulterium [4] se ornaverant; qui autem labe adulterii earum commaculati sunt, pedibus suspensi erant et capita habebant in luto. Ego vero dicebam: Non credebam me venturum esse in hunc locum. 25. Homicidas quoque vidi et consilii eorum participes coniectos in loco quodam angusto et referto serpentibus malis et bestiis illis vulneratos et sic ibi versantes in supplicio illo, iacebant autem super eis vermes veluti nubes caliginis; animae autem occisorum stantes et intuentes supplicium illorum homicidarum dicebant: Deus, iustum iudicium tuum. [5] 26. Juxta locum illum vidi alium locum angustum, in quo pus effluebat et foetor eorum, qui puniebantur, et quasi stagnum ibi fiebat. Et illic sedebant mulieres collo tenus in pure, et ex adverso infantes multi, qui immature parti erant, se-

1 II Petr. 1, 19. 2 II Petr. 2, 9. 3 II Petr. 2, 2. 21. 4 II Petr. 2. 10–14. 5 Apoc. 16, 7; 19, 2.

ἐφορῶσαι τὴν κόλασιν ἐκείνων τῶν φονέων ἔλεγον· Ὁ θεός, δικαία σου ἡ κρίσις. 26 *Πλησίον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδον ἕτερον τόπον τεθλιμμένον, ἐν ᾧ ὁ*[1] *ἰχὼρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέρρεε καὶ ὥσπερ λίμνη ἐγίνετο ἐκεῖ, κἀκεῖ ἐκάθηντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχῶρα μέχρι τῶν τραχήλων καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες, ο[ἵτινε]ς ἄ[ν]ωροι*[2] *ἐτίκτοντο, καθήμενοι ἔκλαιον· καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν ἀκτῖν]ες*[3] *πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν· αὗται δὲ ἦσαν ἀρα[ῖαι αἱ συλλαβο]ῦσαι*[4] *καὶ ἐκτρώσασαι.* 27 *Καὶ ἕτεροι [ἄνδρες] καὶ γυναῖκες φλεγόμενοι ἦσαν μέχρι τοῦ ἡμίσους αὐτῶν καὶ βεβλημένοι ἐν τόπῳ σκοτεινῷ*[5] *καὶ μαστιζόμενοι ὑπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἐσθιόμενοι τὰ σπλάγχνα ὑπὸ σκωλήκων ἀκοιμήτων, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ διώξαντες τοὺς δικαίους καὶ παραδόντες*[6] *αὐτούς.* 28 *Καὶ πλησίον ἐκείνων πάλιν γυναῖκες καὶ ἄνδρες μασώμενοι αὐτῶν τὰ χείλη καὶ κολαζόμενοι καὶ πεπυρωμένον σίδηρον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν λαμβάνοντες, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ βλασφημήσαντες καὶ κακῶς εἰπόντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης.* 29 *Καὶ καταντικρὺ τούτων ἄλλοι πάλιν ἄνδρες καὶ γυναῖκες τὰς γλώσσας αὐτῶν μασώμενοι καὶ πῦρ φλεγόμενον ἔχοντες ἐν τῷ στόματι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ψευδομάρτυρες.* 30 *Καὶ ἐν ἑτέρῳ τινὶ τόπῳ χάλικες ἦσαν ὀξύτεροι ξιφῶν καὶ παντὸς ὀβελίσκου, πεπυρωμένοι, καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδυμένοι ἐκυλίοντο ἐπ' αὐτῶν κολαζόμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ πλουτοῦντες καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότες καὶ μὴ ἐλεήσαντες ὀρφανοὺς καὶ χήρας, ἀλλ' ἀμελήσαντες τῆς ἐντολῆς τοῦ*

1 om C — 2 ο[ἱ αὐταῖ]ς ἄ[ν]ωροι D — 3 ἀκτῖν]ες D — 4 ἀραῖαι αἱ συλλ. H: ἀρά[χνας τεκο]ῦσαι con G cf. Clem. Eclog. 49. — 5 σκοτινῷ — 6 παραδίντες.

dentes flebant, et prodibant ex eis flammae ignis et feriebant mulieres in oculis: hae erant maledictae, quae conceperant et partum sibi abegerant. 27. Et alii viri et mulieres comburebantur dimidia corporis parte et coniecti erant in loco obscuro et flagellabantur a spiritibus malis, et devorabantur viscera eorum vermibus non quiescentibus:[1] hi erant, qui vexaverunt iustos et tradiderunt eos. 28. Et iuxta illos rursus mulieres et viri, qui mandebant labia sua et puniebantur et ferrum incandescens in oculis accipiebant: hi erant, qui male et contumeliose locuti erant de via iustitiae. 29. Et ex adverso alii rursus viri et mulieres, qui linguas suas mandebant et ignem ardentem habebant in ore: hi erant falsi testes. 30. Et in alio quodam loco silices erant acutiores gladiis et omni hasta, ardentes, et mulieres et viri sordidis pannis induti volutabantur super eis, poenas luentes: hi erant divites, qui divitiis suis confisi erant[2] neque orphanos et viduas miserati sunt, sed neglexerunt mandatum Dei.[3] 31. In alio autem stagno magno et referto pure et sanguine et luto ferventi stabant viri et mulieres genibus tenus: hi erant, qui foenerabantur et usuras usurarum exigebant. 32. Alii viri et mulieres e monte praerupto deturbati devolvebantur ad imum et rursus propellebantur ab his, qui eis instabant, ut sublime in montem praeruptum ascenderent, et deturbabantur inde ad imum neque requiem habebant ab hoc supplicio: hi erant, qui polluerant cor-

---

1 Mc. 9, 43; Act. 12, 2. 3. 2 Herm. Vis. I, 1, 8. 3 II Petr. 2, 21; 3, 2.

θεοῦ. 31 Ἐν δὲ ἑτέρᾳ λίμνῃ μεγάλῃ καὶ πεπληρωμένῃ πύου [1] καὶ αἵματος καὶ βορβόρου ἀναζέοντος [2] ἱστήκεισαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες μέχρι γονάτων, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ δανείζοντες [3] καὶ ἀπαιτοῦντες τόκους τόκων. 32 Ἄλλοι [4] ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀπὸ κρημνοῦ μεγάλου καταστρεφόμενοι ἤρχοντο κάτω, καὶ πάλιν ἠλαύνοντο [5] ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω ἐπὶ τοῦ κρημνοῦ, καὶ κατεστρέφοντο [6] ἐκεῖθεν κάτω, καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον ἀπὸ ταύτης τῆς κολάσεως· οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ μιάναντες τὰ σώματα ἑαυτῶν ὡς γυναῖκες ἀναστρεφόμενοι, αἱ δὲ μετ' αὐτῶν γυναῖκες αὗται ἦσαν αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις ὡς ἂν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα. 33 Καὶ παρὰ τῷ κρημνῷ ἐκείνῳ τόπος ἦν πυρὸς [7] πλείστου γέμων, [8] κἀκεῖ ἱστήκεισαν ἄνδρες, οἵτινες ταῖς ἰδίαις χερσὶ ξόανα ἑαυτοῖς ἐποίησαν ἀντὶ θεοῦ, καὶ παρ' ἐκείνοις ἄνδρες ἕτεροι καὶ γυναῖκες ῥάβδους ἔχοντες καὶ ἀλλήλους τύπτοντες καὶ μηδέποτε παυόμενοι τῆς τοιαύτης κολάσεως· 34 καὶ ἕτεροι πάλιν ἐγγὺς ἐκείνων γυναῖκες καὶ ἄνδρες φλεγόμενοι καὶ στρεφόμενοι καὶ τηγανιζόμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ἀφέντες [9] τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ. . . .

---

1. Διὸ καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει φησί· Καὶ ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν. Clem. Alex. Eclog. § 41.

2. Αὐτίκα ὁ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει φησίν·

---

1 ποίου — 2 βορβόρῳ ἀναζέοντες — 3 δανίζοντες C — 4 ἀλλὰ — 5 ἐλαύνοντο — 6 καταστρέφοντο — 7 πυρὸς D: πρὸς C. — 8 γέμων HL: γενῶν C — 9 ἀφθάντες C.

pora sua[1] veluti mulieres sese gerentes; mulieres vero cum eis versantes, hae erant, quae alia alii concubuerant ut vir mulieri.[2] 33. Et prope montem illum praeruptum locus erat igne maximo refertus, et ibi stabant viri, qui propriis manibus simulacra sibi fecerant pro Deo, et apud illos alii viri ac mulieres, qui virgas tenebant et inter se feriebant neque unquam desistebant ab hoc tormento, 34. et alii rursus prope illos mulieres et viri, qui cremabantur et volutabantur et assabantur: hi erant, qui deseruerant viam Dei . . .

---

1. Ideo et Petrus in Apocalypsi dicit: Et fulgur ignis exsiliens ab infantibus illis et mulierum oculos perstringens.

2. Illico Petrus in Apocalypsi dicit: Infantes abortivi sortis futuri melioris.

3. Mulierum autem lac defluens ex uberibus ac concretum, inquit Petrus in Apocalypsi, bestias parvas carnivoras pariet, et in eas recurrentes devorabunt. Cf. II. Petr. 2. 19.

4. Dictum in Apocalypsi Petri: Terra statuet omnes (qui iudicantur) coram Deo in die iudicii, cum et ipsa iudicabitur una cum caelo complectente.

5. Et tabescet omnis virtus caeli, et complicabitur caelum sicut liber, et omnia astra cadent sicut folia de vite et sicut folia cadent de ficu. Cf. Jes. 34,4.

---

1 Jud. 8. 2 Rom. 1, 26—28.

Τὰ βρέφη ἐξαμβλωθέντα τῆς ἀμείνονος ἐσόμενα μοίρας (*πείρας* Cod.). Ibid. § 48.

3. *Τὸ δὲ γάλα τῶν γυναικῶν ῥέον ἀπὸ τῶν μαστῶν καὶ πηγνύμενον, φησὶν ὁ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει, γεννήσει θηρία λεπτὰ σαρκοφάγα, καὶ ἀνατρέχοντα εἰς αὐτὰς κατεσθίει.* Ibid. § 49.

4. *Τὸ λελεγμένον ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου· . . Ἡ γῆ παραστήσει πάντας τῷ θεῷ* (*κρινομένους*) *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως μέλλουσα καὶ αὐτὴ κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ.* Macar. Magn. Apocritica IV, 6. 16.

5. *Καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς.* Ibid. IV, 7.[1]

---

1) Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 818 f., hält auch dieses ganz mit Jes. 34, 4 zusammenfallende Wort für einen Bestandteil der Petrusapokalypse. Dasselbe wird aber von dem Heiden IV, 7 einfach als Schriftwort angeführt, und die entsprechende Darlegung des Christen IV, 16 giebt keinen Grund, es auf die Apokalypse zurückzuführen, sondern sie nötigt vielmehr, es als Wort des Jesaias zu fassen. Denn das Wort des Propheten wird hier zur Bekräftigung der Stelle *ἡ γῆ παραστήσει κτλ.* angeführt, nicht etwa zur Erhärtung einer zweiten Stelle aus der Apokalypse. Die Stelle wurde ebensowohl von dem Herausgeber des Makarius als von Hilgenfeld so aufgefaßt, und m. E. mit Recht. Mit Rücksicht auf die andere Auffassung glaubte ich aber immerhin sie hier anreihen zu sollen.

4.

Paul Scriptoris.

Ein angeblicher Reformator vor der Reformation.

Von Kaplan N. **Paulus** in München.

Unter den vielen bedeutenden Gelehrten, die gegen Ende des Mittelalters Deutschland zum Ruhme gereichten, nimmt der Franziskaner Paul Scriptoris wohl nicht die letzte Stelle ein. Aus der Stadt Weil in Württemberg gebürtig, schloß er sich in seiner Jugend den Minoriten der Observanz an. Die Theologie studierte er zu Paris unter dem ausgezeichneten Lehrer Stephan Brulefer. In die Heimat zurückgekehrt, wurde er Lektor der Theologie am Generalstudium der Franziskaner in Tübingen und gehörte als solcher zu den Professoren der dortigen Hochschule; später stand er auch mehrere Jahre dem Tübinger Konvent als Guardian vor. Scriptoris lehrte indes nicht bloß Theologie [1]);

1) Daß S. ausgebreitete Kenntnisse im Hebräischen gehabt, wie Linsenmann, Janssen und andere behaupten, ist unrichtig; konnte er doch seinem Ordensbruder Konrad Pellikan nicht

im Kreise von Freunden und lernbegierigen Schülern trug er auch die mathematischen Wissenschaften vor. Im Jahre 1497 zählte er in seinen Vorlesungen über Euklid und die Ptolemäische Geographie fast sämtliche Lehrer der Hochschule zu seinen Zuhörern [1]).

Von letzterer Wirksamkeit absehend, wollen wir hier Scriptoris bloß als Theologen betrachten. Es ist nämlich dem ausgezeichneten Gelehrten dasselbe Mißgeschick widerfahren, wie so manchen andern hervorragenden Männern des ausgehenden Mittelalters: er ist als ein Vorläufer der sogenannten Reformation gefeiert worden. Es würde uns zu weit führen, wollten wir alle Schriftsteller namhaft machen, die dem Tübinger Franziskaner unkirchliche Ansichten zuschreiben [2]). Begnügen wir uns, darauf hinzuweisen, daß vor kurzem noch Scriptoris von Reusch [3]) als ein „Reformator vor der Reformation" bezeichnet worden ist. Ob mit Recht, wird die folgende Untersuchung zeigen.

Flacius Illyricus, der so manche gut katho-

---

einmal die nötige Anleitung zum Lesen des Hebräischen geben. Vgl. Chronikon des Konrad Pellikan, herausgegeben durch B. Riggenbach. Basel 1877. S. 16. Die einzige Unterstützung, die S. dem Pellikan bei dem hebräischen Studium gewährte, bestand darin, daß er im Jahre 1499 für seinen Lieblingsschüler einen überaus großen hebräischen Codex, den Pellikan von dem Mainzer Franziskaner Paul Pfeddersheim, einem bekehrten Juden, erhalten hatte, auf den Schultern von Mainz nach Tübingen trug.

1) Pellikans Chronikon 12.

2) Selbst der sonst so nüchterne Th. Wiedemann (Dr. Johann Eck. Regensburg 1865. S. 13) hat sich bezüglich dieses Punktes von den protestantischen Schriftstellern in die Irre führen lassen.

3) Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 33 (1891). S. 488.

lische Männer seinen „Zeugen der Wahrheit“ beizählt, stempelt auch unsern Scriptoris zu einem Vorläufer Luthers. Dem Begründer der Magdeburger Centurien zufolge, wäre der schwäbische Franziskaner schon zu Paris in der Schule Brulefers für die reine Lehre gewonnen worden. Letzterer soll nämlich verschiedene unkirchliche Ansichten vorgetragen haben, die dann Scriptoris zu den seinigen gemacht [1]). Angesichts solcher Behauptungen, die von zahlreichen protestantischen Schriftstellern wiederholt worden sind [2]), wird es nicht unnötig sein, unser Augenmerk zuerst auf Brulefer zu richten. Wir werden so Gelegenheit haben, einen Mann kennen zu lernen, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts längere Zeit in Mainz als Lehrer der Theologie segensreich gewirkt hat.

Stephan Brulefer [3]), geboren zu St. Malo in der Bretagne, trat zu Dinan in den Orden der Minoriten (Konventualen). Mit dem glücklichsten Erfolge vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung zu Paris, erhielt daselbst den Doktorgrad und einen Lehrstuhl der Scotistischen Theologie und gelangte auch als Prediger zu großer Berühmtheit. Wegen seiner heterodoxen Ansichten wäre er indes, Flacius zufolge, von den Pariser Theologen verfolgt worden; um diesen Verfolgungen zu entgehen, hätte er sich schließlich nach Mainz zurückgezogen [4]).

---

1) M. Flacius Illyricus. Catalogus testium veritatis. Argentinae 1562. p. 563.

2) J. J. Moser. Vitae Professorum Tubingensium ordinis Theologici. Decas Prima. Tubingae 1718. p. 60, wo noch verschiedene andere Autoren, wie Ehinger, Seckendorf, Du Plessis-Mornay u. s. w. angeführt sind.

3) Vgl. Freiburger Kirchenlexikon II², 1355.

4) »Quamobrem Parisiensium tyrannidem expertus, Mo-

Zu Mainz hat Brulefer allerdings eine Zuflucht gesucht; die Gründe aber, die ihn bestimmten, Paris zu verlassen, waren ganz andere, als jene, die der lutherische Streittheologe anführt. Ein Schüler Brulefers gibt uns hierüber näheren Aufschluß in einem Briefe, der 1500 zu Paris, also unter den Augen der angeblichen Verfolger, der Oeffentlichkeit übergeben wurde [1]). Brulefer, so heißt es in diesem Schreiben, habe sich aus Demut den vielen Ehrenbezeugungen, die ihm in Frankreich zuteil wurden, entziehen wollen; er sei deshalb nach Deutschland gegangen, um dort in einem Observantenkloster sein Leben in stiller Beschaulichkeit beschließen zu können [2]).

Wir haben übrigens noch einen andern Zeugen, um zu beweisen, daß Brulefer in Paris kein unrühmliches Andenken zurückgelassen. In dem heftigen Federkriege, der am Anfang des 16. Jahrhunderts zwischen den beiden Franziskanerfamilien, den Konventualen und den Observanten, ausbrach, kommt Bonifacius Ceva, der Provinzial der Pariser Konventualen, auch einmal auf Brulefer zu sprechen. Wird nun bei dieser Gelegenheit den Observanten vielleicht der Vorwurf gemacht, daß sie

---

guntiam concessit, ubi cum plures articulos doctrinae Papisticae contrarios in disputationem vocaret, nec suis periculis et persecutionibus caruit«. Catalogus test. ver. 563.

1) Der Brief ist folgender Schrift vorgedruckt: Opuscula R. M. Fr. Stephani Brulefer. Parisiis 1500. 8.

2) »Vir clarissimus posthac considerans sacram minorum religionem in altissima humilitate fundatam periclitari honoribus, ... calcato honorum fastigio ac regia civitate relicta, doctor ipse discipuli formam assumpturus, cum magna viarum discrimine . . . adiit barbaram illam Germaniam, ac velut incognitus ad candidam observantiae lucem transvolavit ibidem«.

mit offenen Armen einen mit der Kirche zerfallenen Theologen aufgenommen haben? Nicht im Geringsten! Ceva sieht sich vielmehr veranlaßt, dem früheren Konventualen Lobsprüche zu erteilen. Eure berühmtesten Männer, wie Brulefer und andere, hält er den Observanten vor, sind aus unserer Mitte hervorgegangen [1]).

Nach Flacius hätte Brulefer auch in Mainz unkirchliche Ansichten vorgetragen, was zur Folge hatte, daß er auch hier allerlei Verfolgungen erdulden mußte. Ganz anders sprechen jedoch die gleichzeitigen Berichte. Obschon der demütige Ordensmann nichts sehnlicher wünschte, als im fremden Kloster ein verborgenes Leben zu führen, so mußte er doch aus Gehorsam wieder den Katheder besteigen und die Leitung der Mainzer Ordensschule übernehmen [2]). Auch außerhalb der Klostermauern fehlte es ihm nicht an ehrender Anerkennung. An der Provinzialsynode, die der Erzbischof Berthold von Henneberg im Jahre 1487 veranstaltete, nahm der französische Gelehrte regen Anteil [3]);

1) Defensorium elucidativum Observantie regularis fratrum Minorum, editum a R. P. Bonifacio provincie Francie ministro. s. l. e. a. (1516). fol. Gb. »Praeclariores quibus illustrata est familia vestra viros regula mater educavit, ut reverendum fratrem Oliverum Maillardum, Stephanum Brulefer plerosque alios«.

2) In dem oben erwähnten Briefe heißt es: »Postquam inibi cum humilibus fratribus vir profundissimae humilitatis sub indocti facie humiliter esset conversatus, lucernam sub modio positam Deus misericors clarescere voluit; lectoris officium eidem quamvis renitenti a superioribus extitit injunctum«.

3) Vgl. Opuscula 202—206. Questio de symonia, in synodo quadam Moguntinensi edita et clero proposita per R. M. Steph. Brulefer.

auch wurde er beauftragt, vor dem versammelten Klerus zu predigen, was ihm Gelegenheit gab, die Erhabenheit des hl. Meßopfers und die hohe Würde des katholischen Priestertums zu feiern [1]). Ein anderes Mal mußte er auf Befehl der Obern am Feste Mariä Himmelfahrt vor dem Mainzer Klerus eine lateinische Predigt im Dom halten [2]).

Als 1488 die oberdeutschen Observanten ihr Provinzialkapitel in Nürnberg abhielten, sollte, wie gewöhnlich, eine theologische Disputation stattfinden. Obgleich der Generalvikar der cismontanen Observanten, der Franzose Olivier Maillard, zugegen war, mußte doch Brulefer den Vorsitz führen, während sein früherer Schüler, der Tübinger Lektor P. Scriptoris die Verteidigung der aufgestellten Thesen übernahm [3]).

---

1) Opuscula 207—225.

2) Opuscula 252—264. Der Straßburger Forscher K. Schmidt scheint zu glauben, daß es ein Wagnis war, mit dem „heterodoxen" Brulefer in Verkehr zu treten; er schreibt nämlich (Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV. et au commencement du XVI. siècle. Paris 1879. I, 128): »Quand le franciscain Étienne Brulifer fut obligé de quitter Paris pour avoir professé quelques doctrines contraires à la tradition, Wimpheling n'hésita pas à le fréquenter à Mayence«. Als Beleg citiert Schmidt die Schrift Wimphelings: Contra turpem libellum Philomusi Defensio theologiae scholasticae et neotericorum. Kap. 8, wo jedoch nichts anderes zu finden ist, als das Lob Brulefers, den Wimpheling zu Mainz persönlich kennen gelernt hatte.

3) Chronica Fr. Nicolai Glassberger, in den Analecta Franciscana. Quaracchi. Tom. II. 1887. p. 504: »Disputatio sub praesidentia eximii doctoris Stephani Brulifer, in theologia magistri Parisiensis, sub aevo doctissimi, pro tunc studii nostri Moguntini rectoris, respondente Paulo Scriptoris, ingenio clarissimo, lectore Tubingensi«.

Von Mainz wurde Brulefer als Lektor der Theologie nach Metz berufen. Ohne Zweifel geschah dies im Jahre 1490, da er seine Vorlesungen über den Kommentar des hl. Bonaventura zu dem ersten Buche der Sentenzen am 28. Juni 1490 zu Mainz beschloß und dann in Metz die Erklärung der drei anderen Bücher fortsetzte und beendigte [1]). Hier erhielt er auch vom Generalvikar Olivier Maillard den Auftrag, sich nach der Bretagne zu begeben, um den Widerstand, den die Domherren von St. Brieuc seit vielen Jahren der Errichtung eines Observantenklosters daselbst entgegensetzten, durch sein Ansehen und seine Klugheit zu beseitigen. Nachdem dies gelungen, zog sich Brulefer, dem Rate der Aerzte folgend, in das einsame, von einem Gehölze umgebene und unfern der Meeresküste der Bretagne gelegene Kloster Bernon zurück, um im heimatlichen Klima die angegriffene Gesundheit wieder herzustellen. Seine irdische Pilgerschaft neigte sich jedoch zum Ende; er starb in Bernon bald nach 1496.

Schon aus diesen äußern Lebensumständen geht zur Genüge hervor, daß Brulefer nie daran gedacht hat, unkirchliche Lehren vorzutragen. Dasselbe ergibt sich auch aus dessen Schriften. Namentlich in Betreff der Rechtfertigungslehre und der kirchlichen Autorität

1) Excellentissimi ac profundissimi humanarum divinarumque litterarum doctoris fratris Stephani Brulefer ordinis minorum charitate igniti reportata clarissima in quatuor S. Bonaventurae doctoris seraphici sententiarum libros Scoti subtilis secundi incipiunt feliciter. Basileae 1501. 4°. Die obigen Angaben findet man am Schlusse des ersten und am Anfange des zweiten Buches.

soll Brulefer protestantische Ansichten vorgetragen haben. Bezüglich des ersten Punktes hätte er die Lehre, welche die Rechtfertigung menschlichen Verdiensten zuschreibt, als eine „Teufelslehre" verworfen [1]). Wenn aber Brulefer gelehrt hat, daß der Mensch die Gnade der Rechtfertigung nicht verdienen könne, so wird ihn wohl niemand wegen dieser Ansicht als „Ketzer" verurteilen wollen; denn in diesem Punkte stimmen alle katholischen Theologen mit dem französischen Gelehrten überein. Den Entstellungen gegenüber, die Melanchthon in der Augsburger Konfession und deren Apologie sich zu Schulden kommen ließ, konnte der Dominikaner Johann Mensing erklären [2]). „Alle katholischen Theologen wissen wohl, daß uns durch Christus alle Sünden ohne unser Verdienst geschenkt sind in der ersten Rechtfertigung, und nicht allein ohne unser Verdienst, sondern auch wider unser Verdienst, die wir hätten nicht allein nichts gutes, sondern auch die ewige Verdammnis verdient. Wer sagt nicht, daß wir in unserer ersten Rechtfertigung Vergebung der Sünden erlangen durch den lebendigen Glauben an Jesum Christum ohne unser Verdienst?" „Die ganze Christenheit und alle hohen Schulen haben

1) »Magna auditorum frequentia, constantia animique integritate magna, contempto charactere Bestiae, defendit atque propugnavit, doctrinam quae meritis hominum justificationem adscribit, mendacem esse, immo diabolicam«. Moser 60, nach Flacius 563.

2) Vom verdienste und rechtfertigungen des glaubens, lieben und guter werk. Und auff den Drytten und Vierden artikel Lutherischer confession, Sampt Philip Melanthonis Apologia unsers gegenworths Ander teyll. 1535. Bl. 5b. 20b.

dies bisher gelehrt." So konnte denn auch Brulefer, ohne mit der Kirche in Widerspruch zu geraten, lehren, daß die rechtfertigende Gnade ohne vorgehende Verdienste, allein um der Verdienste Christi willen, uns mitgeteilt werde [1]). Indessen fügt er hinzu, daß der Sünder die Rechtfertigung, wenn auch nicht de condigno, so doch de congruo verdienen könne, mit andern Worten, daß er sich auf die Rechtfertigung mit der Gnade Gottes und durch den Gebrauch seines freien Willens vorbereiten könne, eine Lehre, die bald nachher von den Neuerern heftig bekämpft wurde [2]). Ist einmal der Sünder gerechtfertigt, lehrt Brulefer weiter, so kann und muß er durch gute Werke, die mit der Gnade Gottes vollbracht werden, den Himmel verdienen [3]).

1) »Gratia gratum faciens est forma nobis a Deo gratis data sine meritis praecedentibus«. Reportata in St. Bonaventuram. lib. 2. dist. 7. q. 2. »Nullus unquam resurgit a peccato nisi passione Christi tanquam meritoria«. lib. 2. d. 28. q. 1.

2) »Licet gratificatio possit cadere sub merito congrui, nunquam tamen potest cadere sub merito condigni, loquendo scilicet de prima gratia (habituali)«. l. 1. d. 41. q. 1. »Peccator apud Deum nihil meretur de condigno, sed tamen mereri potest de congruo ... Et hoc non potest esse sine aliqua gratia datis data, quae disponit de congruo ad gratiam gratum facientem«. l. 4. d. 15. q. 5. »Ad susceptionem justificationis in adulto requiritur motus liberi arbitrii, secundum quem consentit gratiae«. l. 4. d. 17. q. 2. Cf. Opuscula 58a: »Fere omnes theologi in hoc concorditer conveniunt, scilicet quod opera informia a gratiis gratis datis elicita et facta extra charitatem merentur de congruo ipsam charitatem et disponunt ad ipsam ... licet non sint bona bonitate meritoria de condigno«.

3) »Nunquam Deus aedificabit mihi domum in paradiso,

Was dann Bruleferš Stellung zur kirchlichen Autorität betrifft, so soll er, Flacius zufolge, in dem Kommentar zu den Sentenzen lehren, die Kirche habe das Recht nicht, etwas unter einer Todsünde zu gebieten. Der Franziskaner lehrt allerdings, der Papst und andere kirchliche Obern können die Gewissen nicht unter einer Todsünde verpflichten. Diese Behauptung schränkt er jedoch ein durch einen sehr wichtigen Zusatz, den Flacius verschweigt. Brulefer sagt nämlich: die kirchlichen Obern können uns nicht unter einer Todsünde verpflichten, sofern sie einfache Menschen sind. Sofern sie sich aber auf die Autorität Gottes stützen, sofern sie als Stellvertreter Gottes auftreten, können sie ganz wohl die Gewissen verpflichten. Dies sei z. B. der Fall beim Fastengebote, wie auch beim Gebote, daß man an Sonn- und Feiertagen der hl. Messe beiwohne. Wer daher am Sonntage die hl. Messe ohne genügenden Grund versäume, der begehe eine schwere Sünde [1]).

---

nisi ego aedificem cum eo; aedificare enim domum in paradiso est mereri vitam aeternam«. l. 1. d. 40. a. 1. q. 1.

1) »Nulla transgressio facta contra traditionem hominis, *in quantum homo est*, est peccatum mortale. Nulla transgressio facta contra praelatum aliquem in quantum est alius praelatus a Deo et distinguitur a Deo, nulla talis est peccatum mortale. Tota Ecclesia, ut non innititur Spiritui sancto vel ut distinguitur a Spiritu sancto, non potest obligare ad peccatum mortale . . . Ecclesia *ut innititur Spiritui sancto,* etiam summus pontifex vel aliquis praelatus in quantum innititur Spiritui sancto, *potest obligare ad peccatum mortale.* Et ideo est quod Ecclesia obligat ad jejunium quadragesimale, quia innititur Spiritui sancto«. l. 2 d. 5. q. 1. Cf. Opuscula 61: »Non audiens missam in die dominico omni excusatione legitima postposita, peccat mortaliter«. Nun sehe man, wie

Daß übrigens Brulefer die Autorität der Kirche nicht geringschätzte, zeigte er genügend, indem er offen erklärte: Wer hartnäckig etwas gegen die Entscheidung der Kirche lehre, der solle als Ketzer angesehen und als solcher gestraft werden [1]). Es darf uns denn auch nicht Wunder nehmen, wenn wir, trotz aller gegnerischen Behauptungen, in den Schriften des französischen Franziskaners nicht die geringste Abweichung von der kirchlichen Lehre entdecken.

Dasselbe gilt von den Schriften seines Schülers Scriptoris; denn auch letzterer hat glücklicherweise ein theologisches Werk hinterlassen, aus welchem die streng kirchliche Gesinnung des Verfassers unwiderleglich nachgewiesen werden kann. Dies Werk, vom Jahre 1498, enthält die Vorlesungen, die Scriptoris zu Tübingen gehalten über den Kommentar des Duns Scotus zu dem ersten Buche der Sentenzen [2]). Hätte man diese Vorlesungen, statt nur deren Titel anzuführen, etwas

---

Flacius (Catalogus 563) die Ausführungen Brulefers gefälscht hat: »Supra Sententias Bonaventurae scribens, diserte dicit, hisce etiam ferme verbis: Nec Papam, nec Concilium, nec ullum plane hominem posse quicquam praecipere sub poena mortalis peccati, quod ante a Deo praeceptum non esset«.

1) Opuscula 130b: »Quicunque asserit pertinaciter aliquam propositionem contra determinationem Ecclesiae, est haereticus censendus et ut haereticus puniendus«.

2) Lectura fratris pauli scriptoris ordinis minorum de observantia quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis sententias circa magistrum in primo libro. Am Schlusse: Explicit exacta expositio ... ordinarie facta in conventu fratrum minorum in alma universitate Tuwingensi, ubi et impressa per Magistrum Johannem Ottmar. Anno MCCCCXCVIII. 2°. Zweite Ausgabe. Carpi 1506.

näher betrachtet, so würden schon längst verschiedene irrige Urteile über Scriptoris aus der Litteratur verschwunden sein. Allein unter allen Schriftstellern, die dem Tübinger Lehrer unkirchliche Ansichten zuschreiben, hat sich kein einziger die Mühe gegeben, auf die am meisten glaubwürdige Quelle zurückzugehen [1]).

Gleich in der Vorrede bekundet der Verfasser seine gänzliche Hingabe an das Wort der heiligen Kirche. Feierlich beteuert er, daß er niemals eine Ansicht vortragen wolle, die der Entscheidung der Kirche zuwiderlaufe; sollte er indes sich hierin verfehlen, so widerrufe er jetzt schon alles, was er irrig vortragen könnte [2]).

---

1) L. Keller (Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Leipzig 1888. S. 13), der den Titel der Schrift anführt, hält den Doctor subtilis, über den Scriptoris Vorlesungen gehalten, für Ockam, den bekannten Gegner des Päpstlichen Stuhles. Diese Vorliebe des Tübinger Lehrers für Ockam, meint der Herr Archivar, „klärt vielleicht Manches auf, was bisher dunkel war". Keller weiß also nicht, daß unter dem Doctor subtilis nicht Ockam, sondern Duns Scotus zu verstehen sei. Keller folgt hier übrigens nur Steiff, der ebenfalls (Allg. d. Biographie. Bd. 24. 1886. S. 549) den Doctor subtilis, über den Scriptoris Vorlesungen gehalten, mit Ockam verwechselt.

2) »Protestor in hoc actu legendi, declarandi et docendi et quocunque alio verbo vel scripto Dei gratia in posterum per me fiendo, non intendo aliquid dicere vel scribere quod sit contra determinationem sacrosanctae matris Ecclesiae aut contra determinationem doctorum ab ea approbatorum, quod cedat in favorem articulorum rite, legitime et diffinitive condemnatorum per quamcunque universitatem vel episcopalem auctoritatem (et notentur illa tria: rite, legitime et diffinitive), quod sit contra bonos mores vel quovis modo valeat offendere pias aures. Quod si oppositum contingeret (quod Deus per suam piissimam misericordiam avertere dignetur), ex nunc prout ex tunc et ex tunc prout ex nunc, casso, revoco et re-

In den Vorlesungen selbst wird dann näher gezeigt, warum ein Theologe dem Urteil der Kirche sich unterwerfen müsse. Wohl gibt Scriptoris gern zu, daß die richtig verstandene hl. Schrift eine Glaubensregel sei, von der man nicht abweichen dürfe [1]); doch bekennt er, daß die Autorität der Schrift schließlich auf der Autorität der Kirche beruhe [2]). Nicht als ob das Ansehen der Kirche größer sei, als das Ansehen der biblischen Schriften. In diesem Sinne, bemerkt er, dürfe der Ausspruch des hl. Augustinus: Evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae me moveret auctoritas, nicht

---

tracto et habeo pro non dicto, paratus revocare, cassare et annullare ad correctionem cujuslibet auctoritatem habentis et melius sentientis«.

1) »Scriptura sacra est fidei regula contra quam *bene intellectam* non est admittenda autoritas nec ratio cujuscunque hominis, nec aliqua consuetudo vel constitutio nec observantia«. 20a. Diese Stelle hat wohl Flacius im Auge gehabt, wenn er von Scriptoris berichtet: Asserens omnia Dei verbo ceu lydio quodam lapide probanda, caetera enim omnia erronea esse«. Catalogus 563. Nach Janssen I[16], 126 n. 2, der sich auf Tholuk beruft, würden sich über die biblischen Studien des Scriptoris bemerkenswerte Mitteilungen finden bei Besold, Dissertationes juridico-politicae. Argentinae 1641. p. 148. Am betreffenden Orte ist jedoch über Scriptoris nichts zu finden. Tholuk wollte wahrscheinlich Besold, Dissertatio de jure academico, citieren. In letzterem Werke, das mir nicht zugänglich ist, steht nämlich (p. 145—176), wie ich aus Moser 66 ersehe, Jakob Ehingers Oratio de laudibus Academiae Tubingensis, worin von Scriptoris die Rede ist. In seinem Vortrage hat aber Ehinger, wie man aus Moser schließen kann, nur die oben angeführten Äußerungen des Flacius wiederholt.

2) »Ultimate expositio et intellectus sacrae scripturae resolvitur in auctoritatem Ecclesiae approbantis et recipientis, quae creditur a Spiritu sancto dirigi in his quae sunt fidei«. 20a.

verstanden werden, wohl aber in dem Sinne, daß wir ohne die Kirche nicht wüßten, in welchen Schriften das Wort Gottes enthalten sei; nur die vom Geiste Gottes erleuchtete Kirche kann uns sagen, welche Schriften vom hl. Geiste eingegeben worden [1]). Zudem ist es auch nur die unfehlbare Kirche, die uns über den wahren Sinn der Schrift authentischen Aufschluß gebe [2]). Ist deshalb einmal der Sinn der Schrift durch die Kirche festgestellt, so dürfe man nicht mehr davon abweichen [3]). Auch solle man mit den Ketzern, die sich der Entscheidung der Kirche nicht fügen wollen, nicht lange herumdisputieren, sondern die bestehenden Gesetze gegen sie anwenden [4]). Wollte man einem jeden gestatten, über theologische Fragen, wie es ihm gerade einfällt, sich auszusprechen, so könnten nur zu leicht allerlei Irr-

---

1) »Sic debet intelligi: Ego non crederem quod illud esset verum evangelium, nisi Ecclesia dixisset ipsum esse verum evangelium, quia multi valde scripserunt evangelia et multa falsa immiscuerunt; ideo Ecclesia edocta a Spiritu sancto tradidit nobis evangelium illud quod est verum evangelium, ut sciamus quid Christus nobis tradiderit. Et non debet sic intelligi, quod Ecclesiae autoritas sit major autoritate Christi, quae est eadem cum autoritate evangelii«. 14a.

2) »Literalis sensus non est accipiendus ad arbitrium cujuscunque, sed sicut Ecclesia spiritu sancto inspirata accipit et determinat, quia ultima resolutio declarativa pertinet ad concilium et Ecclesiam«. 21a.

3) »Per concilia et per doctores discussa est scriptura et sensus ejus est sententialiter diffinitus«. 21b.

4) »Per jura et leges, (ut manuteri possit) provisus est sensus Scripturae. Et ideo non oportet nunc cum hereticis disputare multum, *sed secundum canones cum eis agi.* Videantur tamen inquisitores ne sint ipsi pejores hereticis his contra quos inquirunt«. 21b.

lehren entstehen [1]). Deshalb sei es so notwendig, daß das Lehramt der allgemeinen Kirche den Professoren der Theologie zur Seite stehe, um etwaige Irrtümer zu berichtigen [2]). Schon die Entscheidung eines Bischofes, der doch irren kann, muß man mit Ehrfurcht annehmen [3]); um wieviel mehr die Lehrentscheidungen eines allgemeinen Konzils, das in Glaubenssachen unfehlbar ist [4]). Tragen wir also kein Bedenken, mit vollem Vertrauen der Kirche uns anzuschließen [5]).

Angesichts solcher Erklärungen über die katholische Glaubensregel dürfen wir wohl voraussetzen, daß der Tübinger Lehrer auch bezüglich der einzelnen Dogmen nichts heterodoxes vorgetragen habe. Namentlich in Betreff der Frage von der Rechtfertigung und den guten Werken stimmt er gänzlich mit den andern katholischen Theologen überein. Wie Brulefer, so lehrt auch Scriptoris, daß der Sünder auf die Rechtfertigung sich vor-

---

1) »Notandum est quod non est bonum quod unusquisque sit liber loquendo de materiis theologicalibus ad nutum suum, quia cito possent hereses fundari«. 21b.

2) »Necessaria est auctoritas universalis Ecclesiae in lectoribus, qui aliquando in exponendo errant, ut possit error ipsorum corrigi«. 20a.

3) »Quamvis non sit praecise articulus fidei quod unus episcopus cum doctoribus suis determinat, nec in oppositum nitens est per hoc hereticus, tamen reddit se vehementer suspectus«. 21b.

4) »Quidquid determinat universalis Ecclesia est simpliciter tenendum pro vero; sed hoc dictum determinavit universalis Ecclesia per concilium generale legitime congregatum et continuatum. Ergo est verum«. 128b.

5) »Nullo modo debemus diffidere nos committere Ecclesiae«. 14a.

bereiten und dieselbe de congruo verdienen könne [1]). Daß der Franziskaner entschieden für den freien Willen eintritt, braucht wohl nicht näher begründet zu werden [2]). Der gefallene Mensch, lehrt er, könne sogar aus natürlicher Kraft Gott über Alles lieben, allerdings nicht auf eine Weise, die zum Heile ersprießlich wäre [3]). Zur Vollbringung verdienstvoller Werke ist der Stand der Gnade erfordert. In diesem Stande kann der Mensch mit Gottes Hilfe sich den Himmel verdienen [4]), und dies selbst durch äußerliche Werke, wie durch Fasten, Wachen u. dgl., vorausgesetzt, daß diese Werke mit einer guten Absicht verrichtet werden [5]). Aber nicht nur durch unsere eigenen verdienstvollen Werke, auch durch die Sakramente, sowie durch die Verdienste und die Fürbitte der Heiligen können wir von Gott Gnade erlangen [6]).

---

1) »Quicunque libenter vellet scire et facere quae essent facienda et scienda, ille mereretur de congruo justificari... talem justificat Deus cum proprio merito de congruo et cum merito Christi«. 10a.

2) »Voluntas est libera tam ad contradictoria quam ad contraria«. 39b.

3) »Voluntas naturaliter potest Deum diligere super omnia, sed illa dilectio non esset meritoria vitae aeternae«. 149a.

4) »Mereri vitam aeternam est in potestate merentis supposita generali influentia, si habet usum liberi arbitrii et charitatem«. 148a.

5) »Opera exteriora, ut jejunia et vigiliae etc., de se non sunt meritoria vitae aeternae, sed in quantum eliciuntur a voluntate ex inclinatione charitatis, et ab illo actu interiori voluntatis dicuntur bona meritoria«. 30a.

6) »Ordinavit Deus per certa media nos debere acquirere gratiam, ut per sacramenta et orationes et opera meritoria et intercessionem sanctorum«. 131b. »Per merita sanctorum acquiritur gratia«. 175a.

Nach Flacius hätte Scriptoris bei der Erklärung des vierten Buches der Sentenzen in seinen Vorlesungen über das allerheiligste Altarssakrament die Transsubstantiation geleugnet [1]). Wie wenig aber auch in diesem Punkte der lutherische Streittheologe Glauben verdient, geht schon aus dem Umstande hervor, daß Gesner, auf den er sich beruft, die betreffende Frage mit keiner Silbe erwähnt [2]). Scriptoris soll übrigens auch hier nur die Ansicht seines Lehrers Brulefer vorgetragen haben [3]). Nun hat aber letzterer in seinem Kommentar zu den Sentenzen (l. 4. d. 10 et 11) das Dogma der Transsubstantiation mit großer Ausführlichkeit und ganz in katholischem Sinne behandelt. „Die Vollmacht, welche Christus den Priestern verliehen", sagt er an einem anderen Orte, „ist so groß, daß eine größere einer puren Kreatur nicht könnte mitgeteilt werden; denn was gibt es Erhabeneres, als das Geschöpf in den Leib des Schöpfers zu verwandeln?" [4]).

Größere Beachtung, als die Behauptungen des Flacius, verdienen die Angaben, welche Pellikan in

---

1) »Bruliferi discipulus Scriptoris praeceptoris articulos omnes apprehendit et secutus est, et cum Tubingae Scotum praelegeret et ad decimam 4. libri distinctionem deveniret, transsubstantiationem negavit«. Catalogus 563. Dem Flacius folgen Hottinger, Crusius, Pfaff, Moser, Wolf, Ehinger, Wiedemann, Riggenbach, Reusch u. s. w.

2) C. Gesner. Bibliotheca Universalis. Tiguri 1545. p. 540b.

3) Moser 66.

4) Opuscula 210a: »Tanta est potestas et tam honorifica a Christo collata sacerdotibus, ut nulla major seu honorabilior possit alicui purae creaturae communicari. Quid enim potentius et quid honorificentius *quam transsubstantiare creaturam in corpus creatoris.*«

der Autobiographie, die er nach seinem Abfalle von der Kirche um die Mitte des 16. Jahrhunderts in Zürich verfaßte, über Scriptoris mitgeteilt. Aber auch aus diesen Mitteilungen kann keineswegs geschlossen werden, daß der Tübinger Lehrer eine unkirchliche Stellung eingenommen habe.

Konrad Pellikan, aus Rufach in Oberelsaß, war 1493 ins dortige Franziskanerkloster eingetreten; 1496 wurde er nach Tübingen gesandt, um hier seine Studien fortzusetzen. Der stille, arbeitsame Jüngling wurde bald der Lieblingsschüler des Guardians Scriptoris, den er auch auf verschiedenen Reisen begleiten durfte. In vertraulichen Gesprächen, so berichtet nun Pellikan, habe ihm Scriptoris wiederholt gesagt, es stehe die Zeit bevor, wo man die Theologie umgestalten, die scholastische Methode aufgeben und zu den alten Kirchenlehrern zurückkehren müsse; auch viele Gesetze sollten verändert werden [1]. Dies konnte indes Scriptoris sagen, ohne sich dadurch gegen die kirchliche Autorität aufzulehnen. In der Reformationszeit haben katholische Vorkämpfer, wie Johann Hoffmeister und Bartholomäus Arnoldi von Usingen, ganz ähnliche Ansichten ausgesprochen. Wird man deshalb diese Männer den Neuerern beizählen dürfen? Daß der Franziskaner eine Erneuerung der da-

1) Pellikans Chronikon 24: »Scriptoris solebat mihi dicere, instare tempus mutandae theologiae et deserendae scholasticae disputationis, resumendosque priscos S. Doctores et obmittendos Parisienses. Item, tempus appetere mutandarum legum plurimarum«. Keller 7 schreibt irrig: „Pellikan bestätigt, daß Scriptoris vertraulich freiere Ansichten über die Kirchenlehre geäußert habe".

maligen Schultheologie herbeiwünschte, wird ihm niemand verargen. Man könnte ihm vielmehr den Vorwurf machen, daß er selber in den Fehler gefallen, den er, Pellikan zufolge, getadelt haben soll. Gerade sein theologisches Werk liefert den schlagendsten Beweis für das Abwelken der alten scholastischen Wissenschaft beim ausgehenden Mittelalter. Man bedarf einer nicht geringen Geduld, um sich durch die zahllosen Distinktionen und die spitzfindigen Subtilitäten, mit denen der Verfasser sein Werk angefüllt hat, hindurchzuarbeiten. Keine Spur von einem ernsten Zurückgehen auf die Schrift oder die alten Väter! Nur wer dies Werk nie angesehen hat, wird mit Kolde behaupten wollen, daß der Tübinger Lehrer „mit der Scholastik zerfallen war" [1]).

Zur Zeit, wo Scriptoris sein theologisches Werk veröffentlichte, also um 1498, wurde er hier und da eingeladen, in den umliegenden Ortschaften, wie in Horb und Reutlingen, Festpredigten zu halten. Bei solchen Gelegenheiten soll er nun über die Sakramente, die Ablässe, die Gelübde und andere Punkte Ansichten ausgesprochen haben, die, wie Pellikan bemerkt, später als lutherisch bezeichnet wurden. Es giengen deshalb die Tübinger Theologen, die davon Kunde erhielten, mit dem Gedanken um, gegen ihn eine Untersuchung wegen Ketzerei zu beantragen [2]). Scriptoris wird aber

1) Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879. S. 215.

2) Pellikan 13: »Ubi nimis pro istis temporibus libere praedicans, quosdam articulos asseverabat et probabat fortiter scriptis, de sacramentis, indulgentiis, votis et aliis, qui postea dicti sunt, ut hodie, lutherani. Propter quod et fama perveniens ad theologos Tubingenses invisum eum reddidit

ohne Zweifel in der Lage gewesen sein, sich recht-fertigen zu können. Aus den Erklärungen zu schließen, die wir oben aus seinem theologischen Kommentar ange-führt, hat er sicher auf der Kanzel keine unkirchliche Lehre vorgetragen; er wird wohl nur die vorhandenen Mißbräuche scharf gegeißelt haben.

Daß aber Pellikan beinahe fünfzig Jahre später solche Aeußerungen als „lutherisch" ansah, verschlägt nichts. Man weiß ja, wie gern die Neuerer die her-vorragenden katholischen Männer, welche vor dem Aus-bruch der religiösen Wirren gegen die Mißbräuche sich erhoben hatten, als Gesinnungsgenossen ausgaben. Namentlich bei dem schlichten, arglosen Pellikan, für den die lutherische Bewegung vor allem ein Kampf gegen die Mißbräuche war, konnte man leicht in Gefahr kommen, für einen Lutheraner zu gelten. Ende 1520, wo Pellikan dem Basler Kloster als Guardian vor-stand, hielt sich der spanische Franziskaner Franzis-kus Quinonnez, von einer Visitationsreise aus Sachsen zurückkehrend, einige Tage in Basel auf. In seinen Unterredungen mit Pellikan soll er bei dieser Ge-legenheit, wie letzterer berichtet, ein großes Interesse für Luther zu erkennen gegeben haben; nur die Schrift über die Babylonische Gefangenschaft hätte er mit be-trübtem Herzen gelesen [1]). Würde man nun über Qui-

universitati eatenus, ut deliberarent de inquisitore hereticae pravitatis accersendo contra eum«.

1) Pellikan 77. »Mihi multum loquebatur de causa lutherana, quae magna ex parte arridebat viro bono et docto, praeter librum de captivitate Babel, quem legerat Wormatiae cum moerore et displicentia«.

nonnez bloß die Aussage Pellikans kennen, so könnte man fast meinen, der spanische Franziskaner sei ein Lutheraner gewesen; und doch war es ein streng katholischer Religiose, der bald nachher (1523) zum Oberhaupt des ganzen Ordens erwählt wurde und später (1528) auch den Kardinalshut erhielt [1]).

Weniger glanzvoll gestaltete sich der Lebenslauf des Tübinger Guardians. Zu den freimütigen Aeußerungen, die ihm von einigen verübelt wurden, kam noch der Umstand, daß er bei seinen Untergebenen gar nicht beliebt war. Er wurde deshalb beim Provinzial verklagt und im Jahre 1501 auf dem Pforzheimer Kapitel nach Basel versetzt, wo er weder predigen noch Vorlesungen halten, sondern sich nur mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigen sollte [2]). Bei dieser Versetzung scheint man besonders, wie Pellikan meint, die Absicht gehabt zu haben, Scriptoris von seinen Freunden in Schwaben zu trennen.

Auch in Basel sollte es indes dem gelehrten Ordensmanne nicht an Anfeindungen fehlen. Im Jahre 1502 wurde er nach Zabern berufen, um sich vor den Obern wegen seiner freimütigen Aeußerungen zu verantworten. Unterwegs gewarnt, daß ihm Einkerkerung drohe, begab er sich in die österreichische Ordensprovinz nach Wien. Von hier reiste er bald nachher nach Rom, wo er ohne Zweifel an höchster Stelle sich rechtfertigen wollte. Daß dies ihm völlig gelang, beweist der Umstand, daß er ganz unbehelligt, ohne sich einer Buße unterziehen zu

---

1) Gubernatis. Orbis Seraphicus. Romae 1682. 1, 205—213.
2) Pellikan 13. 23.

müssen, in die oberdeutsche Ordensprovinz zurückkehren konnte [1]).

Die Ordensschriftsteller berichten denn auch, daß Scriptoris nicht wegen ketzerischer Ansichten, sondern wegen seines freimütigen Auftretens gegen die Mißbräuche verfolgt worden ist. „Weil er sich gar zu heftig um die Wahrheit angenommen", erzählt Fortunatus Hueber [2]), „ist er ins Elend verstoßen worden". Ganz ähnlich hatte sich schon vor Hueber, auf Grund einer handschriftlichen Chronik der Kölner Franziskanerprovinz, Wadding ausgesprochen [3]).

Der beste Beweis aber für die Rechtgläubigkeit des Scriptoris ergibt sich aus der Auszeichnung, die dem unschuldig verfolgten Ordensmanne am Abende seines Lebens noch zuteil wurde. Nach seiner Rückkehr aus Rom hatte er sich im Kloster zu Heilbronn niedergelassen. Bald aber erhielt er einen Ruf nach Frankreich. Der Generalvikar der cismontanen Observanten, Martial Boulier, der unsern Scriptoris kannte und liebte [4]), beauftragte ihn, zu Toulouse die Theologie vorzutragen. Sofort machte sich der Franziskaner auf den Weg. Zu Basel bat ihn der dortige Bischof, ihm vor

---

1) Pellikan 24.

2) Dreyfache Chronickh von dem dreyfachen Orden des grossen h. Ordensstiffters Francisci. München 1686. S. 662.

3) Annales Minorum. 2a Editio. Vol. 15 (1736). p. 288: »Obiit hoc anno (1504) Paulus Suevus Willensis, vir doctus et religiosus, qui veritatis praedicandae causa exilium et tribulationes passus«. Cf. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum. Romae 1650. p. 274.

4) Pellikan 24: »A Generali Vicario gallo, qui virum norat et diligebat, vocatus est ut legeret theologiam in Tolosa«.

der Abreise noch bei der Reform eines Klosters behilflich zu sein. Während nun Scriptoris dem bischöflichen Auftrage nachzukommen suchte, wurde er unterwegs von einer Krankheit befallen. Er begab sich daher ins Franziskanerkloster zu Kaisersberg (Oberelsaß), wo er einige Tage später (21. Oktober 1505) den Geist aufgab[2]).

Nach seinem Tode verbreiteten einige das Gerücht, Scriptoris sei von den Mönchen vergiftet worden. Von dem gut unterrichteten Pellikan wird jedoch dies Gerücht als völlig unwahr bezeichnet[3]). Ebenso unwahr ist die Behauptung, Scriptoris sei — in protestantischem Sinne — ein Reformator vor der Reformation gewesen.

---

2) Als Todesjahr wird allgemein 1504 angegeben. Mit Unrecht! Eine gleichzeitige Quelle, das Nekrologium des ehemaligen Franziskanerklosters in Bamberg, berichtet: An. 1505, 21 oct. in die sante Ursule in Keysersberg obiit ibique sepultus est Fr. Paulus Scriptoris, in omni genere doctrinarum eruditissimus, qui a multis annis guardian. thüwingens. et lector theologiae plurimos instituit fratres«. Vgl. Bericht über den Stand und das Wirken des historischen Vereins für Oberfranken zu Bamberg. Jahrg. 36 (1873). S. 56.

3) Pellikan 25: »Rumor falsus per Sueviam a suis fautoribus disseminatus est, in diem hodiernum, quod monachi eum sacrificaverint, sed id certo constat mihi, *falsissimus*«.

II.

Rezensionen.

1.

1. **Psallite sapienter** „Psallieret weise!" Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie. Dem Klerus und Volke gewidmet von Dr. **Maurus Wolter** O. S. B., Erzabt von St. Martin zu Beuron. Zweite Aufl. Erster Band. Psalm I—XXXV. gr. 8. XVI, 606 S. Preis: 7 M. — Zweiter Band. Psalm XXXVI—LXXI. gr. 8. 701 S. Preis: 7 M. — Dritter Band. Psalm LXXII—C. gr. 8. 574 S. Preis: 6 M. — Freiburg, Herder 1891. 1892.
2. Die **Psalmen der Vulgata** übers. und nach dem Literalsinn erklärt von **G. Hoberg**, Doktor der Phil. u. Theol., ord. Prof. d. Univ. Freiburg. — Freiburg, Herder 1892. gr. 8. XXXII, 389 S. Preis: 8 M.
3. Die **Psalmen**. Nach dem Urtexte übers. und erkl. v. P. **F. Raffl**, O. S. Fr. III. Bd. Psalm 107—150. Freiburg, Herder 1892. gr. 8. VIII, 304 S. Preis: 6 M.

1. Zu den Kommentaren über den Psalter zählt das große Werk des sel. Erzabtes von Beuron, dessen drei erste Bände nunmehr in zweiter Auflage erschienen sind, nur in dem Sinne, als es eben den Psalter be-

handelt. Nicht ein exegetisches Werk sollte es nach der Intention des Verfassers sein, sondern eine aszetisch-liturgische Erklärung der Psalmen. Diesem Zwecke, der sich freilich vielfach mit der Exegese berührt und teilweise auf ihr aufbaut, ist der Verewigte in großartiger Weise gerecht geworden, und sein Buch würde ein leuchtender Stern in der katholisch-theologischen Litteratur auch dann bleiben, wenn es nicht zugleich das litterarische Lebenswerk eines Mannes wäre, der durch die höhere Führung seines Lebensganges, durch innere Erleuchtung und umfassendes Wirken an die Gestalten der alten Väter erinnert, eines Mannes, der gleich einem hl. Mesrop zahlreichen geistlichen Gemeinden gegenüber die Worte des Apostels zu seinen eigenen machen konnte: In Christo Jesu ego vos genui.

Die hervorragende Bedeutung des Wolter'schen Werkes für aszetisches und liturgisches Verständnis der Psalmen ist denn auch vom Erscheinen des ersten Bandes an allgemein anerkannt worden, und die Thatsache, daß seit Jahren die drei ersten Bände völlig vergriffen waren, bezeugt zür Genüge die große Verbreitung und dankbare Aufnahme, welche diese Psalmenerklärung weit über die Grenzen des eigenen Ordens hinaus gefunden hat. Diese drei Bände, deren Fehlen seit mehreren Jahren den Bezug des Werkes als Ganzen unmöglich gemacht hatte, liegen nunmehr in zweiter Auflage vor. Doch hat die verbessernde Hand des Erzabtes selbst an der neuen Auflage nur mehr geringen Anteil, es war ein Ordensgenosse des Seligen, der die Vorbereitung der zweiten Auflage übernahm. Änderungen gegenüber der ersten Auflage wurden nur insofern angebracht, als der

Herausgeber zahlreiche, von Sachkenntnis zeugende, erläuternde Notizen über die Beziehungen des Vulgatatextes zu dem der Masorethen angefügt hat.

Die Erklärung ist durch das ganze Werk hindurch nach einem klaren und genau eingehaltenen Schema gearbeitet: Zuerst wird der Vulgatatext zum Abdruck gebracht und je in der nebenstehenden Kolumne eine deutsche Übersetzung desselben gegeben. Diese Übersetzung ist, wie bei Thalhofer, in rhythmischer Form gehalten: ohne eigentlich gebundene Rede zu sein, bewegt sie sich durchgängig im jambischen Rhythmus, und vereinigt damit — was besonders hervorgehoben werden muß — gewissenhaft treuen Anschluß an die lateinische Vorlage. Zugleich ist in der Übersetzung die strophische Gliederung der einzelnen Psalmen, wo eine solche vom Übersetzer angenommen wird, jeweils bereits äußerlich markiert. Die Erklärung selbst beginnt mit einer geschichtlichen Einleitung über Verfasser und Entstehung des Liedes, die es sichtlich mehr auf oratorisch lebendige Zeichnung der Situation, als auf trockene Kritik abgesehen hat. Hieran schließt sich die Litteralerklärung der einzelnen Verse mit Zugrundelegung des Vulgatatextes. Von hier aus geht der Verf. regelmäßig über zur „liturgisch-mystischen Anwendung“. Die Bearbeitung dieses Abschnittes will durchgängig den beiden Gesichtspunkten gerecht werden: dem liturgischen und dem aszetischen, und zwar dem aszetischen nach drei Kategorien, für die Glieder der Kirche überhaupt, für die Priester und für die Ordensleute. Ein genaues und sehr detailliertes Sachregister am Schlusse eines jeden Bandes macht dann in alphabetischer Reihenfolge diejenigen Stellen aus dem Stoffe der Erklärungen

namhaft, die etwa zur weiteren Verwertung in homiletischer Hinsicht sich eignen.

Möge die Wolter'sche Psalmenerklärung, die nun, da die beiden letzten Bände der ersten Auflage noch nicht vergriffen sind, wieder vollständig geworden ist, auch ferner unter dem deutschen Klerus zahlreiche und begeisterte Leser finden und in ihrer praktischen Verwendung reichen Nutzen stiften!

2. Mit dem oben besprochenen Werke des Beuroner Erzabtes hat Hoberg's Psalmen-Kommentar das gemein, daß beide Erklärungen den Vulgatatext zu Grunde legen. Sie unterscheiden sich aber wieder darin von einander, daß Hoberg von dem liturgisch-aszetischen Gehalte der Psalmen gänzlich absieht, vielmehr einzig den wörtlichen Sinn der Psalmen und zwar bloß der Vulgatapsalmen erklären will. Der Zweck seines Buches ist, wie der Verfasser ausdrücklich erklärt, „dem Studierenden der Theologie das Verständnis des Literalsinns der Vulgatapsalmen zu vermitteln". Diesem begrenzten Zwecke entspricht die ganze Anordnung des Buches: es wird jeweils in der Aufschrift des Psalmes dessen Grundgedanke gekennzeichnet, dann der lateinische Text in ungezwungener Worttreue übertragen, hierauf die geschichtliche Entstehung des Liedes, falls innere oder äußere Anhaltspunkte dafür vorhanden sind, in aller Kürze erörtert, und endlich diejenigen Worte des lateinischen Textes, die nicht unmittelbar klar sind, nach ihrem Sinn und Zusammenhang erläutert. Da die Vulgatapsalmen nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Griechischen übersetzt sind, so wird in all' den Fällen, wo das Lateinische nicht durch sich selber erklärt werden kann und ein Zu-

rückgehen auf den „Urtext" notwendig ist, als solcher nicht das Hebräische der Masorethen angesehen, sondern das Griechische der Alexandriner. Die Beiziehung des Hebräischen findet nur ausnahmsweise und im ganzen sehr selten statt. Durch diese Methode, die der Verfasser — abgesehen von der nach unserem Gefühle unmotivierten Aufnahme ziemlich zahlreicher Citate aus arabischen Psalmenübersetzungen — konsequent durchgeführt hat, wird der Studierende in das Verständnis des Literalsinns der einzelnen Psalmen und zugleich des Vulgatastils in der That eingeführt. Und wir glauben, daß das Buch für den gedachten, genau begrenzten Zweck in der Hand des Studierenden sowohl als des zum Breviergebet verpflichteten Priesters ein recht brauchbares Hilfsmittel sein wird. Eine förmliche Exegese freilich, die auch den kritischen Gesichtspunkten und der liturgischen Verwendung des Psalters Rechenschaft tragen würde, konnte und wollte bei dieser Methode nicht erreicht werden.

Uebrigens hat der Verfasser seine Leser durch die beigegebene gründliche Einleitung in den Psalter (S. VII bis XXXI) für weitere, tiefer gehende Studien, genügend orientiert.

3. Fast gleichzeitig mit Hoberg's Psalmenkommentar und in derselben Verlagshandlung erschien eine zweite, von einem katholischen Gelehrten herrührende Erklärung der Psalmen. P. Raffl aus dem Orden des hl. Franziskus hat von seinem auf drei Bände berechneten Kommentar denjenigen Band zuerst veröffentlicht, der das fünfte Psalmbuch behandelt. Der Verfasser legt der Erklärung den hebräischen Text zu Grunde, und widmet prinzipiell den textkritischen Fragen besondere

Aufmerksamkeit. Es liefert auch der vorliegende Band den Beweis, daß P. Raffl an die schwierige Aufgabe, die er sich gesetzt, genügend vorbereitet herangetreten ist. Er besitzt offenbar die erforderlichen sprachlichen Kenntnisse, kritisches Urteil und hat mit großem Fleiße die neuere Litteratur über den Psalter durchgearbeitet. In seiner Methode der Erklärung, die im allgemeinen mehr auf Kritik des Textes, als auf Exegese abzielt, hat er besondere Geltung der koptischen Psalmenübersetzung eingeräumt, die er zur kritischen Herstellung des Septuagintatextes in ausgiebiger Weise beizieht. Freilich kleben diesem kritischen Kommentar noch manche, bei der Schwierigkeit der Aufgabe wohl begreifliche Mängel an. Vor allem verrät er seine allzu rasche Fertigstellung durch die häufig hervortretende Abhängigkeit von der benützten Literatur. Diejenigen Werke der exegetischen Litteratur, an deren Urteil Raffl sich, übrigens mit Recht, gerne anschließt, schimmern doch gar zu unverkennbar durch seinen eigenen Text hindurch: es sind die beiden Autoren Reinke und Delitzsch. Ferner hat R. es unterlassen, sich für die Exegese der einzelnen Psalmen ein festes Schema zu bilden, oder, wenn er es je gethan, dasselbe nicht konsequent eingehalten. Denn die Methode der Erklärung wechselt im Buche fortwährend. So findet die Zerlegung des Liedes in seine Hauptgedanken ihren Platz: bei Psalm 107 am Anfange der Erklärung, am Schlusse derselben bei Psalm 111; bei einer Reihe von Psalmen fällt diese Kategorie überhaupt aus. Bei der Erklärung von Psalm 119 pflegt R. nach Delitzsch's Vorgang jeden Oktonar nach seiner Grundidee und seinen Gedankengange zu kennzeichnen. Delitzsch thut dies regelmäßig

am Anfange der Erklärung. Auch R. schließt sich dieser wohlbegründeten Anordnung an, aber bloß für den ersten Oktonar, von da an folgt bei ihm die gedachte Kategorie regelmäßig erst auf die vollzogene Erklärung. Ähnlich wechselt die Methode für die Übersetzung der einzelnen Oktonare: beim 5., 7. und 8. geht die Prosa-Übersetzung als zusammenhängendes Ganze der Erklärung voran, bei den übrigen Oktonaren fehlt sie entweder ganz, oder ist je beim einzelnen Verse eingereiht. Es mag pedantisch erscheinen oder auch sein, auf derartige Formalitäten Acht zu geben, allein es bleibt eben doch wahr, daß die genaue Einhaltung eines bestimmten Schema's die praktische Brauchbarkeit eines Kommentars wesentlich erhöht. In dieser Hinsicht wäre es auch wünschenswert, daß in den folgenden Bänden das kritische Material schon für das Auge vom rein exegetischen Stoffe geschieden würde, sei es durch kleineren Druck, sei es durch Verweisung in die Anmerkungen.

In der Übersetzung befolgt R. die Methode, daß er fast regelmäßig jeden Psalm zweimal übersetzt, zuerst als Ganzes in metrischer Form, und dann noch einmal prosaisch im Verlaufe der Erklärung. Dadurch wird der Umfang des Buches unnötig vergrößert, es kommt aber noch hinzu, daß die metrische Version eben vielfach ungenau ist (vgl. z. B. 107,9. 18. 23. 26.; 109,7.; 110,1. 2.; 111,2. 4. 8. u. s. w.), und daher in einem Kommentar wissenschaftliche Berechtigung überhaupt nicht in Anspruch nehmen kann.

Dem masorethischen Texte gegenüber nimmt R's. Kommentar eine eigentümliche Stellung ein. Es wird nämlich durchgängig der hebräische Psalter nicht nach

der Redaktion der Masorethen übersetzt und kommentiert, sondern nach der von Prof. Bickell rekonstruierten Textesgestalt. Und zwar geht R. hierin soweit, daß er in seiner metrischen Übersetzung nicht bloß diejenigen Worte unterdrückt, welche Bickell, meist aus metrischen Gründen, tilgte, sondern sogar die von Bickell vorgeschlagenen Zusätze ohne weiteres in seinen deutschen Text aufnimmt, allerdings meist, jedoch nicht immer, in Klammern setzt. So liest man z. B. bei R. in Psalm 107 nach dem 2. Vers eine Zeile, von der weder der masorethische Text noch irgend eine der alten Übersetzungen Kunde hat, ebenso sind zwischen V. 9 und 10 desselben Psalmes zwei Zeilen eingeschoben, die abermals jeglicher äußeren Bezeugung entbehren. Die Pietät, welche R. durch die Anwendung dieser Methode seinem Lehrer Bickell thatsächlich entgegenbringt, achten wir durchaus, die Methode selbst aber vermögen wir nicht zu billigen. Bei aller Anerkennung der großen Verdienste Bickell's hätte der Verfasser eben doch mit der Möglichkeit rechnen sollen, daß ein Teil der Leser mit den von Bickell vorgeschlagenen Emendationen, sei es prinzipiell, sei es nur von Fall zu Fall, nicht einverstanden ist. Diesem Teile seiner Leser konnte R. nur dadurch gerecht werden, daß er den masorethischen Text in all den Fällen zugrunde legte, wo dieser nicht offenkundig verderbt ist, und einzig da, wo letzteres zutrifft, auf Grund der alten Übersetzungen denselben richtig zu stellen suchte. Änderungen, die bloß aus metrischen Gründen sich empfehlen, und die nicht auch durch die Auktorität der Übersetzungen sich decken lassen, vollends aber gar Zusätze, die nur durch das Metrum gefordert werden und deren Inhalt

meist rein willkürlich ist, sollten ihre Stelle in den Anmerkungen haben.

Noch weniger können wir uns mit den Anschauungen des Verfassers einverstanden erklären, wenn er das kritische Interesse geradezu über das exegetische setzte. Dies scheint uns aber der Fall zu sein in der Art und Weise, wie er den berühmten messianischen Psalm 110 kommentierte. Bei der Erklärung dieses Psalmes wäre doch wohl in erster Linie die Frage zu erörtern, wer im ersten Verse der Referierende, ob David oder etwa das Volk, und wer der Angeredete ist. Die Beantwortung dieser Frage, daß nämlich David referiere, der Messias aber angeredet sei, setzt R. bei Besprechung des 1. Verses einfach voraus, der Beweis folgt erst, und zwar zu kurz und fragmentarisch, am Schlusse. Statt dieser wichtigen und grundlegenden theologischen Erörterung über den messianischen Charakter des Psalms liest man bei R. einen Abdruck des hebräischen Textes mit ganz umfassenden Abänderungsvorschlägen, deren Begründung übrigens nicht einmal versucht wird, obwohl dieselben nichts weniger als unmittelbar einleuchtend sind. So sollen gleich zu Anfang des Psalms zwei Worte ausgefallen sein, die ganz gewiß bis jetzt noch niemand vermißt hatte, und die ebenso sicher jeder für überflüssig erachten wird, wenn er sie nun bei R. liest; ferner sollen zu Anfang von V. 5 ebenfalls zwei Worte fehlen, die aber thatsächlich im Zusammenhang mit dem unmittelbar Folgenden nur eine Tautologie schaffen, zwischen V. 6 und 7 sollen zwei halbe Strophen ausgefallen sein, deren zweite mit ל begonnen hat, und am Schlusse nach V. 7 ist gar eine ganze Strophe, die mit

כ begann, spurlos verloren gegangen. Das Ganze läuft darauf hinaus, daß nun, nach all' diesen völlig willkürlichen Änderungen, Ps. 110 das Akrostichon שמען ימלך ergeben soll. Dem fügt dann der Verfasser bei, daß man mit diesem Akrostichon I. Makk. 14, 41. 47 vergleichen möge. Das kann doch nur besagen wollen, daß Ps. 110 ein makkabäisches Lied sei, gedichtet auf den Priesterfürsten Simon. Nun aber verwirft R. nachher ausdrücklich und mit vollem Recht Olshausen's Hypothese vom makkabäischen Ursprung des Psalms und bemerkt sogar, daß diese Hypothese mit der Annahme des messianischen Charakters unvereinbar sei (S. 39 und wieder S. 43). Somit muß es dem Leser entweder ein Rätsel bleiben, was denn R. mit jenem textkritischen Kunststück, dessen Tendenz er nachher selber ablehnt, eigentlich beabsichtigt habe, oder es ist eben anzunehmen, daß der Verf. in diesem Falle die Kritik über die Exegese gestellt hat.

Trotz der hervorgehobenen Mängel bleibt das zu Anfang gefällte Urteil bestehen. Daß dieser erste Band noch allzusehr die Spuren rascher Fertigung aufweist, mag wohl in erster Linie durch die äußeren Verhältnisse des Autors veranlaßt sein. Denn vermutlich schuldete eben der Verf., derzeit Guardian im Franziskanerkloster zu Salzburg, einen guten Teil seiner Zeit den Arbeiten der Seelsorge und seines klösterlichen Amtes.

Vetter.

2.

Psalterium seu **Liber Psalmorum.** Juxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum

notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. Exaravit Dr. **Melchior Mlčoch,** publ. ord. professor studii biblici V. Testamenti et dialectorum oriental. in facult. theol. Olmucensi. Cum licentia Archiepiscop. Olmuc. Olmütz, Pößel 1890. 8. VIII u. 517 S. Pr. 10 M.

Den biblischen Psalmen, deren einzigartige Bedeutung von Ambrosius praefat. in psalm. so schön dargethan ist, hat die Kirche zu allen Zeiten ihre schönsten Gebetsklänge entlehnt. Das Breviergebet, dieses Gebet der Kirche und des in ihrem Namen betenden Priesters besteht zum weitaus größten Teil aus den Psalmen. Joseph von Cupertino gab einem Bischof auf die Frage, was er für die Heiligung seines Klerus thun könne, zur Antwort, er solle von seinen Priestern zwei Dinge zu erlangen versuchen, nämlich, daß sie ihr Brevier recht beten und die hl. Messe gut lesen, das genüge, sie zu heiligen. Darum ist es vor allem notwendig, daß der das Brevier betende Priester die Psalmen recht versteht, ihren Inhalt, Sinn und Gedankengang kennt. Jede gute Psalmenerklärung ist deshalb mit Freude und Dank zu begrüßen. Diesen freudigen Dank verdient der genannte Kommentar.

Den Inhalt von Mlčoch's Psalterium gibt der Titel des Buches an. Der Verfasser hat in erster Linie solche Leser im Auge, qui hebr. linguam non callent (S. 15). Er will nicht dem masorethischen Text vor dem der Vulgata den Vorzug geben, sondern jenen durch eine wörtliche lateinische Übersetzung auch Nichthebräern — an den östreichischen Gymnasien findet kein hebräischer Unterricht statt — zugänglich machen. Die Übertragung hält

sich ausschließlich an den Urtext und nur in den reichlichen exegetischen Noten werden die Differenzen zwischen Masorah und LXX besprochen, bezw. ausgeglichen. Die Übersetzung ist im ganzen sehr gelungen und zeugt von der Vertrautheit des Verfassers mit dem gegenwärtigen Stand der Bibelkunde, indem der Kommentar sachlich und philologisch den Anforderungen der Wissenschaft entspricht. Die Ausstände betreffs der Übersetzung einzelner Worte und Sätze, die allerdings mehr oder weniger subjektiver Art sind, müssen wir des Raumes halber zurückstellen. Die praefatio behandelt das Wichtigste aus der Einleitungswissenschaft über Namen, Inhalt und Verfasser der Psalmen, was dann je an der Spitze eines Psalms näher spezialisiert wird. Über Form, Musik und Gesang der Lieder dürfte mehr gesagt sein. Bickell, Ecker und Ley hätten reichliches Material geboten. Die Ausstattung des Buches ist eine geradezu prachtvolle, was wegen des dadurch erhöhten Preises die Verbreitung desselben nicht fördern kann.

Stuttgart. Religionslehrer Dr. theol. A. Koch.

3.

Dogmengeschichte der neueren Zeit. (Seit 1517 n. Chr.) Von Dr. **J. Schwane**, o. ö. Prof. der Theologie an der Königl. Akademie zu Münster. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1890. X u. 416 S. Preis M. 5. geb. 6, 75.

Mit diesem (4.) Bande hat Schwane eine Arbeit vieler Jahre ruhmvoll beendigt. Die Dogmengeschichte

der neueren Zeit ist besonders von Wichtigkeit, weil einerseits infolge des im 16. Jahrhundert in Sachen der Religion und Theologie eingetretenen Bruches mit der Vergangenheit und der Kirche als der gottbestellten Hüterin des depositum fidei gegenüber den verkehrten Deutungen der Irrlehrer die alte Glaubenswahrheit näher bestimmt und umschrieben (— Konzil von Trient —) und andererseits viele schon im Mittelalter zwischen den theologischen Schulen begonnenen Differenzen in der nachtridentinischen Zeit fortgesetzt, bezw. ausgetragen werden mußten. Auch in dieser neueren Zeit macht sich so nicht minder lebhaft als in früheren Jahrhunderten der Entwicklungsprozeß im Glaubensleben der Kirche geltend. Dem gewandten Verf. ist es nun gelungen, das überaus reichhaltige, im ganzen gut gruppierte Material in verhältnismäßig engem Rahmen zu bergen. Bei sichtlichem Streben nach Kürze ermangelt der Darstellung keineswegs Klarheit und Verständlichkeit, Anmut und Gewandtheit. Zuerst werden in einer „Vorhalle" (S. 1—36), die wir gerne weiter ausgedehnt wünschten und in der auch Kuhn und Scheeben einen Ehrenplatz verdient hätten (S. 36), die kirchlichen Verhältnisse und die Geschichte der kirchlichen Theologie in den einzelnen Ländern gezeichnet. Sodann kommen die Gegenstände, die durchgängig aus den Quellen bearbeitet sind, in der Reihenfolge der Theologie, Christologie, Soteriologie, Anthropologie, der Lehre von den Glaubensquellen, der Kirche und den Sakramenten zur Sprache. Dabei offenbart der Verf. eine seltene Belesenheit und detaillierteste Kenntnis der Schriften der Scholastiker, gründliche Auffassung und scharfsinniges Urteil. Das Buch wird sicher

zu tieferem Eindringen in die Dogmen veranlassen und anleiten. Auch die Fachmänner, die Historiker wie Dogmatiker, werden für manche Ausführungen desselben dankbar sein.

Nach dieser Anerkennung des wertvollen Werkes mögen auch einige kritische Bemerkungen gestattet sein. Der Verf. läßt wohl die beiden Parteien stets zu Wort kommen, aber er wahrt nicht immer die volle Unparteilichkeit, so z. B. bei der Lehre von der scientia media, der physischen Wirksamkeit der Sakramente. Bei mehreren Fragen wäre eine Weiterführung, eine Herausstellung neuer Gedanken, eine kritische Berücksichtigung, bezw. Stellungnahme zu noch schwebenden Kontroversen wünschenswerter als die bloße historische Darstellung derselben. Am kargesten scheint uns das Tridentinum behandelt zu sein. Hier sollte unseres Erachtens auch auf die Entstehung der Dekrete und Kanones eingegangen sein. So läßt sich z. B. die interessante Kontroverse zwischen Scheeben und Granderath über die Formalursache der Gotteskindschaft nur durch die Geschichte des Konzils lösen (vgl. z. B. Zeitschr. f. kath. Theol. 1881 und 1883). Ebenso ist die visio beatifica Christi zu kurz und zu schüchtern (S. 106 f.) behandelt. Auch da hätte die neuere Litteratur Auskunft gegeben, z. B. Mattes in der Hildesheimer Monatsschrift I. Mainz 1850, S. 558 ff.; 620 ff. (Kathol. 1872 und Laacher Stimmen 1879 sind bekannt). Sehr eingehend ist der Abschnitt über die philosophisch-theologischen Kontroversen in Betreff der natürlichen Gotteserkenntnis, aber der Fortschritt in der Lehre des Vatikanums, das certo cognosci posse gegenüber dem früheren demonstrari posse kommt

gar nicht zum Ausdruck. Auch glauben wir, daß das Buch bedeutend gewonnen hätte, wenn der Verf. je die einschlägige wichtigere Litteratur angegeben hätte, damit der Leser zum Zweck von Spezialstudien in den einzelnen Fragen sich weiter umsehen könnte. Diese Bemerkungen sollen dem sonst wertvollen, sehr empfehlenswerten Buche keinen Eintrag thun. Möge dasselbe der Dogmengeschichte recht viele Freunde gewinnen.

Stuttgart. Religionslehrer Dr. theol. A. Koch.

4.

Petrus in Rom oder Novae Vindiciae Petrinae. Neue litterarhistorische Untersuchung dieser „Frage“, nicht „Sage“ von **J. Schmid**, Prof. d. Th. Luzern, Stüber 1892. XLIX, 230 S. 8. Preis: 4 M.

Prof. Schmid in Luzern veröffentlichte 1879 ein Programm unter dem vorstehenden Titel, angezeigt 1880, S. 527. Der Beifall, welcher der Arbeit zuteil wurde, bestimmte ihn, der ebenso interessanten als wichtigen Petrusfrage weitere Aufmerksamkeit zuzuwenden und das Thema umfassender und erschöpfender zu behandeln. Die Arbeit liegt uns nunmehr vor. Sie stellt sich nicht so fast als zweite Auflage der früheren, denn als neue Schrift dar. Es wurde hinzugefügt der Prolog: der hl. Petrus und sein Primat im N. T. S. II—XLIX. Ganz neu ist ferner der dritte Abschnitt: Simon Magus und die auf die Simonssage gestützten Hypothesen gegen den Aufenthalt Petri in Rom S. 92—145; fast neu der fünfte Abschnitt: In welcher Eigenschaft ist Petrus nach Rom gekommen und in welches Verhältnis hat er

sich zur römischen Gemeinde gestellt? S. 185—226. Die anderen Abschnitte wurden unter Benützung der inzwischen erschienenen einschlägigen Litteratur entsprechend erweitert und verbessert. Aus S. 16—22 des Programmes erwuchsen z. B. S. 34—71 der neuen Schrift.

Das Thema wurde in den letzten Jahren wiederholt sehr eingehend behandelt, in England durch T. Livius 1888, in Belgien durch Lecler, in Deutschland durch Esser 1889, in Frankreich durch Henriot 1891. Gleichwohl ist die vorliegende Schrift mit Freuden zu begrüßen. Sch. ist Historiker, und er weiß, daß die Petrusfrage nur historisch-kritisch zu behandeln ist. Demgemäß weist er das Rechnen mit abstrakten Subtilitäten und Möglichkeiten, wie sie in einigen der angeführten Arbeiten zu finden sind, daß die Anwesenheit Petri in Rom für die katholische Kirche keine wesentliche Bedeutung habe, da der römischen Kirche der Primat verliehen worden sein könne, auch wenn der Apostel nicht in der Reichshauptstadt gewesen sei, er weist dieses Verfahren gleich im Anfang als mindestens höchst unzweckmäßig und zugleich als überflüssig ab und beschränkt sich auf den Boden, auf dem allein die Frage auszutragen ist. Es werden die Zeugen vom Jahre 200 an rückwärts verhört, und die Einwände zurückgewiesen, welche gegen deren Aussagen erhoben wurden. Es werden die Theorien über die älteste Kirche geprüft, welche die Petrusfrage berühren, und gezeigt, daß sie gegen die einschlägigen Zeugnisse nicht aufzukommen vermögen. Das Beweisverfahren ist im ganzen gelungen. Es fehlt zwar nicht ganz an Argumenten, welche weniger stichhaltig sind, wie S. 212, wo der Primat der römischen Kirche mit

der Exkommunikation Theodots durch Viktor begründet wird. Auch sind die Belegstellen nicht immer genügend angegeben. S. 188 wird der Ort für die daselbst erwähnte Aeußerung des Epiphanius vermißt. Das „l. c." weist nicht selten gar zu weit zurück. Bezüglich der Disposition hätte es sich empfohlen, die der bloßen Sage angehörigen Punkte von der sicheren Überlieferung zu trennen. Bei einer Verbindung, wie sie in dem Abschnitt II, 4 vorliegt, leiden die historischen Zeugnisse leicht not, und die Gefahr wird auch durch die Bemerkung nicht immer gebührend beseitigt, daß man auf den Punkten nicht bestehen wolle und nicht zu bestehen brauche. Die Citate waren stets in der Originalsprache oder in deutscher, nicht aber in lateinischer Übersetzung zu geben (S. XXI, 15, 78 u. s. f.). Doch sind diese Punkte von untergeordneter Bedeutung. Zum Teil finden sie wohl ihre Erklärung in dem weiteren Leserkreis, welcher für die Schrift in Aussicht genommen ist. Die Abhandlung verdient warm empfohlen zu werden.

Zur Geschichte der Frage mögen noch einige Nachträge gegeben werden. Zu den Bestreitern des Aufenthaltes Petri in Rom gehörte im 16. Jahrhundert auch der Wiener Pfarrer Jakob Peregrin. Vgl. Th. Wiedemann, Reformation und Gegenreformation 1, 35. Der Libellus quo Petrum Romam non venisse demonstratur von U. Welenus (S. 5) wurde 1660 neu aufgelegt. Bald nach seiner Veröffentlichung erschien auch eine deutsche Uebersetzung: „In disem Büchlein wirt . . . bewert, das der hailig Petrus gen Rom nicht kommen" u. s. w., und zwar nach Welter's Repertorium typographicum im J. 1521 bei S. Otmar in Augsburg. Funk.

5.

1. Der **Reichstag zu Worms** vom Jahre 1545. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des schmalkaldischen Krieges von Dr. **P. Kannengießer**, Oberlehrer am protestantischen Gymnasium z. Straßburg i. E. Straßburg, Heitz 1891. 131 S. gr.8.

2. Briefe und Akten zur **Geschichte Maximilians II.** I. Teil: Der Briefwechsel des Kaisers Maximilian II mit Papst Pius V. XVI, 208 S. 1889. II. Teil: Zehn Gutachten über die Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1573/76 nebst dem Protokolle der deutschen Kongregation 1573/78. LII. 135 S. 1891. Von **W. E. Schwarz**. Paderborn, Bonifatius-Druckerei.

1. Der Reichstag von Worms 1545 nimmt in der Reformationsgeschichte eine wichtige Stellung ein. Er verdiente daher eine monographische Behandlung. Doch kommen in der vorstehenden Schrift seine Verhandlungen nicht in ihrem gesamten Umfang zur Darstellung, sondern, wie bereits der Titel andeutet, nur die auf die Vorgeschichte des schmalkaldischen Krieges bezüglichen. Außer dem gedruckten Quellenmaterial standen dem Verf. die auf die Zeit bezüglichen Akten im Straßburger Stadtarchiv zur Verfügung. Dieselben sind, da Straßburg an dem Reichstag einen hervorragenden Anteil hatte, nicht unbedeutend. Immerhin aber ergibt die Darstellung in diesem engen Rahmen, wie der Verf. selbst sich nicht verhehlt, noch kein in allen Einzelnheiten genaues Bild. Manches bedarf noch der Ergänzung. So konnte besonders auf das Verhalten der außerhalb des schmalkaldischen Bundes stehenden Konfessionsverwandten nur ein spärliches Licht geworfen, über die Stellung der Katholiken zum Kaiser und zur Konzilsfrage nur Be-

kanntes wiederholt werden. Indessen verdient die Schrift auch so Beachtung. Die etwas weitläufige Einleitung behandelt die kaiserlichen Vermittlungsversuche in den vorausgehenden 24 Jahren, besonders vom Waffenstillstand von Nizza an. Dabei wird der Erzbischof Weeze von Lund, der eine Zeit lang kaiserlicher Orator war, gewöhnlich Lund genannt, so daß man meinen sollte, dies sei sein Personenname, nicht der Name seines Bistums.

2. Die zweite Publikation führt uns in der Zeit um zwei bis drei Jahrzehnte herab. Der erste Teil bietet uns den Briefwechsel Maximilians II mit Pius V. Von der Korrespondenz waren bisher 40 Stücke bekannt. Schw. wußte den Besitzstand auf 158 Nummern zu vermehren, 91 Schreiben des Kaisers, 67 des Papstes, und wenn acht auch nur nach Inhalt und Datum nachgewiesen werden konnten, so ist die Zahl immerhin noch so bedeutend, daß sie für sich selbst spricht. Die Edition wurde, soweit dem Fernstehenden ein Urteil zusteht, mit großer Sorgfalt veranstaltet. Ein besonderes Gewicht wurde auf Erläuterung des Briefwechsels gelegt. Der Hg. befand sich dabei in der schwierigen Lage, daß er fern von einer ausreichenden Bibliothek zu arbeiten hatte, weshalb sich Lücken in den Litteraturangaben nicht vermeiden ließen. Um so reichhaltiger wurden diplomatische Berichte und Instruktionen herangezogen, oft auch umfangreiche Stücke daraus mitgeteilt, und dadurch wird jener Mangel mehr als aufgewogen. Die einschlägigen Mitteilungen verleihen der Schrift einen besonderen Wert.

Wie wir durch den zweiten Teil erfahren, wurde im Jahre 1568 in Rom eine Kongregation für die deutschen Angelegenheiten errichtet. Fünf Jahre später

wurde sie neu begründet, und nunmehr gelang es ihr auch, eine nachweisbare Thätigkeit zu entfalten. Die zehn Gutachten, welche zur Veröffentlichung kommen, stehen alle zu der Kongregation in einer engeren oder weiteren Beziehung. Das umfangreichste ist das erste, ein Gutachten an Gregor XIII über die Lage der Kirche in Deutschland (S. 1—19). Dasselbe ist in vier Hss. erhalten, und da drei keinen Namen nennen, wurde es durch Schriftsteller des Jesuitenordens aus inneren Gründen Canisius zugeschrieben. Ebenso urteilte Janssen, welcher in seiner Geschichte des deutschen Volkes V, 180—182 Auszüge mitteilte. Die vierte Hs. enthält aber auf der Rückseite einen Vermerk, nach dem das Schriftstück von dem Kardinal von Augsburg herrührt, und unter diesen Umständen ist mit dem Hg. Otto Truchseß als Verfasser anzunehmen. Derselbe mag sich dabei übrigens der Hilfe des ihm enge befreundeten Ordensmannes bedient haben. Die Denkschrift liegt in zweifacher Gestalt vor. Nach den historischen Anhaltspunkten, welche die eine Gestalt darbietet, entstand sie wohl im Sommer 1568; in der Gestalt aber, welche sie in drei Hss. hat, wurde sie nach dem Nachweis des Hg. im Januar 1873 dem Papste überreicht. Die zweite Hälfte des Bändchens füllt das Protokoll der deutschen Kongregation während der Jahre 1573—78. Eine ausführliche Einleitung dient zur erforderlichen Orientierung.

Funk.

6.

Die **Hauptprobleme** der **Philosophie** in ihrer Entwicklung und teilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamer=

ling. Vorlesungen gehalten an der K. K. Wiener Universität von **Vincenz Knauer.** Wien und Leipzig, W. Braumüller. 1892. XVIII u. 408 S. gr. 8.

Es fordert eine ungewöhnliche Vertrautheit mit der Geschichte der Philosophie und den Bestrebungen der empirischen Wissenschaften, wenn in kleinem Rahmen ein klares Bild von den vielverschlungenen Pfaden, welche der menschliche Geist seit der jonischen Naturphilosophie bis zu der neuesten neukantischen und darwinistisch-positivistischen Entwicklungslehre durchwandert hat, entworfen werden soll. Denn es ist schwer, das Nebensächliche auszuscheiden, ohne dem Verständnisse des Wichtigen zu schaden, der geschichtlichen Entwicklung nachzugehen, ohne die übersichtliche Darstellung der Systeme zu opfern, einen einfachen, leichtverständlichen Stil zu schreiben, ohne den Nimbus der spekulativen Wissenschaft zu zerstören. Dem Verf. ist aber das Wagnis zu einem guten Teil gelungen. So weit man es von Vorlesungen erwarten kann, hat er es verstanden, ein für die von Liebe zur Wissenschaft erfüllten Leser anziehendes Gesamtbild der philosophischen Bestrebungen alter und neuer Zeiten zu entwerfen.

Die 32 Vorlesungen während des Wintersemesters schließen mit der Philosophie des Aristoteles, die 21 während des Sommersemesters mit der Philosophie Hamerlings. Einen Auszug daraus zu geben halte ich nicht für angezeigt. Da auch der philosophische Standpunkt des Verf. durch seine früheren Publikationen hinlänglich bekannt ist, so genügt es, auf einige Punkte hinzuweisen. In der griechischen Philosophie werden mit Recht die prinzipiellen Fragen, welche bis heute die Grundprobleme

der Philosophie geblieben sind, etwas ausführlicher behandelt. Den regressus in infinitum hält der H. Verf. für notwendig, die ewige Bewegung mit der Annahme eines Anfangs a priori für vereinbar, aber empirisch für widerlegt; das kosmologische und teleologische Gottesbewußtsein kommt bereits bei Plato zur Darstellung, doch sei es Haarspalterei zwischen beiden zu unterscheiden. *θεῖον* und *θεός* sind Bezeichnungen des Geistigen. Die aristotelische Naturphilosophie ist in ihren Grundzügen mit unserer heutigen, modernen Naturanschauung identisch. Der „richtig verstandene" Aristoteles ist ein moderner Mensch, die neuere von Baco von Verulam eingeleitete Naturforschung und Naturphilosophie, der die Natur, ‚Alles mit einem Male' ist, hat diese Trennung von Form und Materie aufgegeben, und sie ist damit auf Aristoteles zurückgegangen, aber auf den wahren, klassischen Aristoteles, nicht auf den Pseudo-Aristoteles, der leider über zwei Jahrtausende in den Köpfen der Schulphilosophen sein Unwesen trieb (S. 145). Besonders interessant sind die Ausführungen über Form und Materie, über den Sinn von *φθείρεσθαι* (corrumpi) und über den *νοῦς παθητικός* (intellectus possibilis). Schwerlich wird zwar der H. Verf. auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn er die Vernichtung der Formen bei Aristoteles bestreitet und das Corrumpi nur von einem Außerdienstsetzen der niederen Formen erklärt, aber er hat jedenfalls den wunden Punkt der späteren peripatetischen Naturphilosophie bloßgelegt. In der neuesten Kontroverse über den Kreatianismus bei Aristoteles stellt sich der Verf. auf Seiten Brentanos, doch giebt er zu, daß der Kreatianismus nur eine Folgerung

aus der Lehre über die Herkunft des Intellekts sei; ein entsprechendes Wort für die Schöpfung fand Aristoteles nicht. Wenn er dem Aristoteles auch die Lehre von der Willensfreiheit und der Vorsehung zuschreibt, so beurteilt er die wenigen hiefür verwendbaren Stellen doch zu günstig.

Die nach Aristoteles folgende Zeit hat durch zwei Jahrtausende nichts wesentlich Neues hinzugefügt. Erst Baco von Verulam und Descartes sind Heroen, welche die Sache wieder einmal von vorne anfangen. Mit ihnen entwickeln sich zwei Hauptströmungen des philosophischen Denkens, die engländische und kontinentale Philosophie. Mit besonderer Vorliebe werden Kant, Herbart und Hamerling behandelt. Kant sucht der H. Verf. gegen zahlreiche Mißdeutungen und Vorwürfe in Schutz zu nehmen. Er sei nicht nur kein Beförderer, sondern der größte Gegner des Rationalismus gewesen. Seine Postulate seien gegen eine einseitige Denknotwendigkeit im Recht und die Betonung der Moral gegenüber dem religiösen Denken ein Fortschritt gewesen. Indem der Verf. noch die Kategorien des Raums und der Zeit näher untersucht, bahnt er sich den Weg zu den raumlosen Realen Herbarts und zu den Atomen Hamerlings, in deren gegenseitiger Beziehung der Raum gegeben ist. Die dynamische Atomistik hat allerdings für eine moderne naturwissenschaftliche Weltauffassung große Vorzüge.

Der H. Verf. ist sich seines Gegensatzes zu anderen naturphilosophischen Richtungen bewußt, ist aber mit Recht der Ansicht, daß die redlich gesuchte Wahrheit über alles gehe. Man wird sich wohl über verschiedene Punkte streiten können, wie ich z. B. das milde Urteil über

Darwin nicht für richtig halte, da sich dieser in seinen Briefen rückhaltlos zum Agnostizismus bekannt hat, und auch Kant ungünstiger beurteile, aber man muß dem Verf. jedenfalls die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er mit Verständnis und Geschick die schwierigsten Probleme der Philosophie darzustellen gewußt hat. Aus der Vorrede ist zu sehen, daß er vielfach mit einer übelwollenden Kritik zu kämpfen hat. Es mag dies, wie er andeutet, zum Teil in Parteirücksichten seinen Grund haben, dürfte aber doch auf eine prinzipielle Verschiedenheit des Standpunkts zurückzuführen sein. Es ist eben den Vertretern der traditionellen Wissenschaft schwer, im Modernen auch etwas Gutes anzuerkennen. Die Folge davon ist, daß die Gegner möglichst viel Gutes darin finden wollen und das andere etwas geringschätzig behandeln. Die Wissenschaft lebt ja seit alters her vom Streit, aber von Vertretern der christlichen Wissenschaft sollte man wenigstens erwarten dürfen, daß sie nur um die Sache kämpfen. Schanz.

7.

Die **Lehre von der Kirche** nach dem h. Augustin. Von Dr. **Thomas Specht**, Prof. der Theol. am Kgl. Lyceum zu Dillingen. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1892. VI und 394 S.

Der Begriff der Kirche ist wesentlich von dem Gnaden-, bezw. Sakramentsbegriff abhängig. Augustinus als Lehrer der göttlichen Gnade hat deshalb auch die Lehre von der katholischen Kirche grundlegend dargestellt. Eigentümlicherweise ist trotzdem die letztere nicht zu einer

Gesamtdarstellung gekommen, sondern je nur im Zusammenhange mit der Gnadenlehre behandelt worden. Da dies in neuester Zeit wiederholt von protestantischer Seite in der Absicht geschehen ist, bei Augustinus einen sich widersprechenden doppelten Kirchenbegriff, einen wissenschaftlichen, durch die Prädestinationslehre geforderten, und einen vulgärkatholischen, nachzuweisen, so war es ein ebenso dankbares als schwieriges Unternehmen, eine Monographie über diesen Gegenstand abzufassen. Der Verf., welcher schon früher in einem Programm die Einheit der Kirche nach Augustinus behandelt hat, hat es verstanden, den zerstreuten Stoff in ein übersichtliches System zu vereinigen. Mit gutem Grund hat er die systematische Methode gewählt, da Augustinus in der Lehre von der Kirche nicht einen ähnlichen Fortschritt wie in der Gnadenlehre aufweist. Demgemäß bespricht er in sieben Hauptstücken die Institution, Konstitution, Organisation der Kirche, das Verhältnis Christi und des h. Geistes zur organisierten Kirche, die Eigenschaften und Merkmale, das außerordentliche Lehramt der Kirche und das Verhältnis der irdischen Kirche zur himmlischen.

Der Verf. hat mit großer Sachkenntnis und viel Verständnis den h. Augustinus gegen die zahlreichen Einwendungen und Konsequenzenmachereien verteidigt und ein im wesentlichen zutreffendes Bild seiner Lehre von der Kirche entworfen. Mit Recht hat er insbesondere gegen Reuters bestechende Darstellung darauf hingewiesen, daß bei Augustinus die allgemeine und polemische Ausdrucksweise zu berücksichtigen sei. Ob freilich mit der Verweisung auf den Platonismus der Unterschied zwischen der idealen und wirklichen Kirche genügend erklärt ist,

bleibt fraglich. Der „gespaltene" Kirchenbegriff wird nicht nur von Dorner, sondern von den meisten neueren protestantischen Dogmenhistorikern Augustinus zugeschrieben. Seeberg will sogar drei verschiedene Begriffe nachweisen: die erscheinende Heilsanstalt, die Gemeinde der Heiligen und der Ort des Heils auf Erden mit der bestimmten Zahl der Prädestinierten, obwohl er zugiebt, daß von der Unterscheidung zwischen der ecclesia visibilis und invisibilis keine Rede sei und der letztere Ausdruck überhaupt zum erstenmale 1521 bei Luther vorkomme. Der Widerspruch, in welchen man Augustin verwickeln würde, wenn man ihm die Lehre eines Wiclef, Hus, Calvin zuschreiben wollte, genügt nicht zur Widerlegung, weil gegnerischerseits nicht diese Lehre, sondern die Keime zu einer Entwicklung sowohl für diese Lehre als die katholische Lehre bei Augustinus vorausgesetzt werden. Es wird nur behauptet, Augustinus habe als Katholik die Konsequenzen seiner Prädestinationslehre nicht zu ziehen gewagt. Wird es daher immer schwierig sein, die absolute Prädestination mit der Lehre von der sichtbaren Kirche als der notwendigen Heilsanstalt zu vereinigen, so hat doch der Verf. nicht nur die Konsequenzenmacherei in diesem Gebiet mit Recht zurückgewiesen, sondern auch den ansprechenden Versuch gemacht, zu zeigen, daß Augustinus, indem er zu der Prädestination auch die praescientia et praeparatio beneficiorum rechnet, die Prädestinierten durch die Gnadenmittel der Kirche zum Heile gelangen lasse. Die wiederholten Berufungen auf den 102. Brief, in dem die Kirche bis auf Adam zurückverlegt wird, weist der Verf. mit der Bemerkung ab, daß vor Christus selbstverständlich von der Notwendig-

keit der katholischen Kirche und ihrer Gnadenmittel keine Rede sein könne. Zum Schlusse bemerkt er, eine andere Frage sei es, ob Augustinus nicht zu rigoristisch urteile, indem er alle diejenigen, welche seit Christus ohne ihre Schuld das Evangelium nicht vernommen haben oder zur sichtbaren Kirche nicht gelangt sind, zu den non electi rechnet und als vom Heile ausgeschlossen betrachtet.

Von den andern Abschnitten sind besonders die Ausführungen über den Primat und die Eigenschaften und Merkmale der Kirche hervorzuheben. In der Kontroverse über das von Augustinus angerufene allgemeine Konzil entscheidet sich der Verf. für das Konzil von Nicäa. Doch scheint mir die Bemerkung (S. 316 A 4), daß der Zusammenhang gegen Arles spreche, nicht zutreffend zu sein, da am angegebenen Ort (Ep. 43 n. 20) Arles ausdrücklich genannt ist. In der Erklärung der viel ventilierten Stelle über die Korrektur der allgemeinen Konzilien durch spätere Konzilien schließt sich der Verf. denen an, welche eine Korrektur durch neue Thatsachen, welche früher unbekannt waren, annehmen. Eine Entwicklung im Sinne des Vincentius von Lerin meint Augustin allerdings nicht, aber es ist noch zu bedenken, daß zu seiner Zeit der Begriff des allgemeinen Konzils überhaupt noch nicht streng fixiert war. Im Ketzertaufstreit betrachtet der Verf. die Vorschrift des Papstes Stephanus bloß als ein Gebot und macht bei Cyprian den disziplinären Charakter geltend. Der heutzutage weit verbreiteten Meinung, daß Cyprian die Ketzertaufe durchaus dogmatisch beurteilt habe, muß man allerdings immer wieder entgegnen, daß seine Briefe mindestens ein großes Schwanken in dieser Auffassung bekunden.

Das Vorstehende soll nur auf den für die Kirchengeschichte und Dogmatik wichtigen Inhalt des schönen Buches aufmerksam machen. Wir können dasselbe als einen willkommenen Beitrag zur Dogmengeschichte bestens empfehlen. Schanz.

7.

1. **Kirchengeschichte** von D. **K. Müller**, Prof. d. evang. Theol. in Breslau. — Erster Band. Freiburg, Mohr 1892. XXII, 636 S. 8 (Grundriß der theolog. Wissenschaften IV. 1).
2. **Geschichte der Religion** als Nachweis der göttlichen Offenbarung und ihrer Erhaltung durch die Kirche. Von **W. Wilmers**, Pr. d. G. J. Zweiter Band. Sechste, neu bearbeitete, vermehrte Auflage. Münster, Aschendorff 1891. XI, 492 S. 8.

1. Obwohl es an Darstellungen der Kirchengeschichte wahrlich nicht fehle, bemerkt der Verf. in der Vorrede, habe er der Aufforderung, eine neue zu schreiben, sich nicht entzogen, weil er meine, daß wir einmal mit der alten Auswahl und Anordnung des Stoffes brechen müssen. Seit etwa zehn Jahren habe er das für sich in immer neuen Anläufen versucht und lege nun die Ergebnisse vor. Seine Absicht sei, die Geschichte im straffen Zusammenhang ihrer Elemente vorzuführen, Ereignisse und Zustände nur soweit aufzunehmen, als sie lebendige Kräfte, Mächte der Entwicklung oder Hemmung bilden. In diesem Sinn die Zügel des Stoffs fest in den Händen zu halten und den Blick immer auf das Ganze zu richten, scheine ihm die höchste Aufgabe einer

solchen Darstellung. Wie vieles er auch da den Anregungen Harnacks danke, brauche er nicht besonders hervorzuheben.

Das Streben des Verf. hat seine gute Berechtigung. Der Historiker und namentlich der Verfasser eines Lehrbuches soll immer das Ganze vor Augen haben. Er muß sich in der Aufnahme von Ereignissen und Zuständen eine Schranke auferlegen, und er mag sich dabei im allgemeinen an den angeführten Kanon halten. Dabei ist aber mit Umsicht und Maß zu verfahren, und dies um so mehr, als die Ansichten darüber mehrfach auseinandergehen werden, ob etwas als Macht der Entwicklung oder als Macht der Hemmung in Betracht kommt. Der Verf. ist in dieser Beziehung m. E. zu weit gegangen. Er bietet vielfach mehr geschichtliche Reflexionen als eine positive Geschichtsdarstellung, der Stoff leidet unter der straffen Zügelung not, soweit nicht etwa ein Übersehen vorliegt. Es dürfte schwerlich gerechtfertigt sein, wenn die judenchristlichen Sekten der Ebioniten und Nazaräer in dem Buche lediglich keine Stelle erhalten, wenn in dem § über den Monarchianismus von den ebionitischen Monarchianern kein einziger genannt wird, von den modalistischen nur Sabellius, wenn bei den Gnostikern die Ophiten, Karpokratianer und mehrere andere Schulen auch nicht mit einem Worte erwähnt werden, wenn man von der Umgestaltung des Bußwesens im Orient gegen Ende des 4. Jahrhunderts nichts erfährt u. s. w. Manches wird ferner unter einen mindestens sehr zweifelhaften Gesichtspunkt gestellt. So kommt der zweite Bilderstreit und der Photius'sche Kirchenstreit als ein Teil des Kampfes der lateinischen

und byzantinischen Kirche um die Slavenwelt zur Sprache. Der Bilderstreit wird überdies nur ganz nebensächlich mit ein paar Worten erwähnt (S. 370).

Ähnlich kommt mehreres andere zu kurz und wird in der übergroßen Kürze ungenau und unverständlich. Das Vorgehen Justinians gegen die drei Kapitel wird einfach als Verdammung der Antiochener Theodor von Mopsveste, Theodoret und Ibas bezeichnet (S. 276), die theologischen Motive in der Bildung des Konfliktes werden ganz übergangen, der Streit lediglich als ein Werk der Politik behandelt. Der politische Gesichtspunkt macht sich überhaupt über Gebühr geltend. Nicht selten wird sogar da, wo die Überlieferung durchaus kein Recht dazu giebt oder sogar für das Gegenteil spricht, ohne weiteres eine politische oder hierarchische Tendenz angenommen. So sendet Cölestin einen von ihm geweihten Bischof zu den Skoten in Irland, um „dem römischen Bischof im Norden ein neues unmittelbar abhängiges Gebiet zu sichern“ (S. 269). „Die Sendung des Propstes Augustin und seiner Mönche durch Gregor zur Bekehrung der Angelsachsen 596 bedeutet den Versuch, in diesem Volk ein Kirchenwesen zu gründen, das nicht wie die anderen germanischen Reiche nur lose mit dem Haupt der Kirche verbunden wäre, sondern aufs unmittelbarste mit ihm zusammenhinge, ein unmittelbares Verwaltungsgebiet, eine imperatorische Provinz im Gegensatz gegen die senatorischen“ (S. 301).

Auf eine weitere Auseinandersetzung glaube ich mich mit dem Verf. nicht einlassen zu sollen, da dies bei der durchgängigen großen Verschiedenheit, welche zwischen unsern Anschauungen besteht, zu weit führen würde.

Indem ich bemerke, daß das Buch in seiner Art eine hervorragende Leistung ist, mache ich nur noch kurz auf einige Unrichtigkeiten aufmerksam. Die Überarbeitung der Ignatiusbriefe und die Erdichtung neuer Briefe fällt nicht auseinander, wie man nach S. 34 annehmen sollte, sondern beides ist die That eines und desselben Mannes. Die Asiaten gaben ihre abweichende Osterfeier noch im Laufe des 3. Jahrhunderts auf; sie erscheinen zur Zeit des Konzils von Nicäa bereits als Vertreter der allgemeinen Praxis (S. 176). Das Weihnachtsfest wurde nicht erst 354 durch Liberius eingeführt (S. 205), wie Usener beweisen wollte, sondern bestand nach der Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354 schon 336, wie Duchesne im Bulletin critique 1890 Nr. 3 zeigte. Daß Papst Innocenz I die Kanones von Sardika als nicänisch ausgab, geht aus Ep. II 6, vergl. mit 5 nicht hervor (S. 265), und wenn es so wäre, brauchte man hinter der Sache noch keineswegs eine besondere Tendenz zu wittern, da das Verfahren allem nach bereits von der Synode von Konstantinopel 382 angewendet wurde und einfach die Folge der Verbindung der Kanones der beiden Synoden war. Die Worte des Ignatius *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* können nicht übersetzt werden: Vorbild in der Liebe (S. 60), da *προκαθῆσθαι* nirgends in dem fraglichen Sprachgebrauch vorkommt, und M. hätte diese bei den Protestanten zwar immer noch vorherrschende, aber wissenschaftlich unhaltbare Deutung um so eher aufgeben sollen, als der Gelehrte, dessen Ansicht er fast allenthalben folgt, sie nicht mehr vertritt. Harnack übersetzt Dogmengesch. 1, 365: Präsidentin im Kreise der Schwestergemeinden.

2. Nachdem im ersten Bande dieses Werkes die Geschichte der Kirche noch bis zur Völkerwanderung, bezw. zur Synode von Chalcedon dargestellt worden war, wird sie in dem vorliegenden zweiten Band bis zur Gegenwart fortgeführt.

Die Behandlung ist vielfach eine sehr ungleiche. So werden dem Monotheletenstreit 27 Seiten gewidmet, den religiösen Orden in der Zeit von Gregor VII bis Bonifazius VIII nur 1¼, dem babylonischen Exil 1½ Seiten, der bedeutsame Streit Ludwigs des Bayern mit der Kurie wird gar nicht berührt. Die Anlage und Gliederung ist bloß chronologisch. Es werden verschiedene Zeitabschnitte angesetzt und innerhalb derselben dann alles in der Reihe abgehandelt, welche durch die zeitliche Folge im allgemeinen bestimmt ist. Es folgen daher allenthalben die verschiedensten Dinge unmittelbar aufeinander, bisweilen selbst in demselben §, wie in § 177, in welchem zur Darstellung kommen „die Hohenstaufen, Friedrich I und P. Alexander III, Heinrich II von England und Thomas Becket von Canterbury, Einfälle der Normannen in Irland, Zustand der Insel, Einfälle von England her. Landung Heinrich II, Patariner, Albigenser, Waldenser, Alexander III über Petrus Lombardus, P. Lucius III." Die neuere Litteratur ist nur dürftig und ungenügend angegeben und berücksichtigt. Die Eigentümlichkeiten zeigen, daß das Buch keine Kirchengeschichte i. e. S. d. W. ist. Der Verf. will auch, wie er bereits durch den Titel andeutet, eine solche nicht bieten. Sein Absehen ist vorwiegend ein apologetisches, und die Geschichte der Kirche wird insoweit herangezogen, als es dazu notwendig schien. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Werk wegen des

reichen Materials, das beigebracht wird, beachtenswert. Der Leser hat aber auch hiebei den besonderen Zweck vor Augen zu behalten, den der Verfasser verfolgt. Wer eine sichere historische Belehrung erwartet, wird nicht selten eine Enttäuschung erfahren. Funk.

8.

Historia Bibliothecae Pontificum Romanorum tum Bonifatianae tum Avenienensis enarrata et antiquis earum indicibus aliisque documentis illustrata a **Francisco Ehrle** S. J. Tomus I Romae, typis Vaticanis. 1890 gr. 4. XVI 786 S. M. 20.

Unter den bedeutenden Arbeiten, welche im letzten Jahrzehnt zur Geschichte der vatikanischen Bibliothek Beiträge geliefert haben, nimmt die obige Publikation Ehrles eine ganz hervorragende Stelle ein. De Rossi hat in seiner dem Katalog der Palatina vorgedruckten und auch separat erschienenen Abhandlung: De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae Sedis Apostolicae, die Geschichte der päpstlichen Bibliothek in drei Perioden eingeteilt. Die erste bis Bonifaz VIII reichende hat er selbst im genannten Werke behandelt. Der zweiten von Bonifaz bis Martin V ist Ehrles Werk geweiht, dessen ersten Band wir hier anzeigen. Die 3. Periode von Eugen IV bis zur Gegenwart ist fürs 15. und 16. Jahrhundert großenteils durch E. Müntz, P. Fabre, Nolhac und Batiffol bearbeitet. Für die Folgezeit fehlen bis jetzt eingehendere Forschungen.

Während de Rossi mit einem überaus spärlichen und mühsam zusammenzutragenden Material zu thun hatte,

floß E. dasselbe in erdrückender Fülle zu, sobald einmal die Entdeckung gemacht war, daß die Bibliothek der Päpste in der ganzen von ihm behandelten Periode mit dem Schatze vereinigt war, und die in den Kammerbüchern des päpstlichen Archives aufbewahrten Schatzverzeichnisse zugleich auch Kataloge der Bibliothek enthalten. Solche Inventare sind nämlich zahlreich bis in unsere Zeit herübergerettet worden. Der Schatz selbst aber war seit der Verlegung der Papstresidenz nach Avignon in zwei Abteilungen geteilt, den thesaurus antiquus den Bonifaz VIII im Jahre 1295 zuerst inventarisieren ließ, und den thesaurus novus, den die Päpste von Avignon nach und nach ansammelten. Die Kostbarkeiten des ersteren wurden bei dem Versuche, sie nach Avignon zu übertragen, zu Lucca geplündert, die Bücher und Archivalien dagegen größtenteils im festungsartigen Franziskanerkloster zu Assisi niedergelegt, bis Benedikt XII 1339 die Archivalien und einige wenige Bücher nach Avignon übertragen ließ, während bei weitem der größte Teil der Bibliothek in Assisi blieb und heute spurlos verschwunden ist. Ehrle hat von diesem Schatze fünf noch erhaltene Inventare aus den Jahren 1295, 1304, 1311, 1327 und 1339 aufgefunden. Das wichtigste derselben vom Jahre 1311 veröffentlicht er im vorliegenden Bande, die übrigen teilt er in dem von ihm und P. Denifle herausgegebenen vielgerühmten „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“ mit, soweit sie die Bücher betreffen. Auf die einzelnen Kataloge und ihre Bedeutung kann hier nicht eingegangen werden. Bemerkt sei nur, daß E. die Publikation mit zahlreichen Anmerkungen begleitet, welche von seiner vollen Bekannt-

schaft mit der Gelehrtengeschichte jener Zeit Zeugnis ablegen. In der erläuternden Abhandlung werden die litterar- und kulturgeschichtlichen Aufschlüsse zusammengestellt, welche sich aus den Verzeichnissen und ihrer Vergleichung unter einander ergeben, namentlich aber die Geschichte der Sammlung auf Grund vieler mit unermüdlichem Eifer in den Archiven und Bibliotheken von Rom, Assisi, Perugia, Avignon, Toulouse und Paris aufgesuchten Dokumente dargestellt. Hervorgehoben verdient namentlich zu werden, daß in dieser Sammlung sich die erste 33 Handschriften umfassende griechische Büchersammlung des Abendlandes findet, deren Kunde zu uns gedrungen ist. Durch den lebhaften Verkehr der zeitgenössischen Päpste mit dem Orient war sie zu Stande gekommen.

Wichtiger ist die Geschichte der Bibliothek von Avignon. Von ihr publiziert E. in unserem Bande zwei Kataloge. Der eine wurde 1369 im Auftrage Urbans V als er in Italien weilte, angefertigt, der andere unter Gregor XI als auch er im Begriffe war, nach Rom aufzubrechen. Weitere Kataloge dieser Bibliothek wird der zweite Band bringen. Der überaus reichhatige Kommentar Ehrles, der sie begleitet, verbreitet sich über den Ursprung der Sammlung, die Verdienste der einzelnen Päpste um dieselbe, Zusammensetzung, Ordnung und Verwaltung und endlich die Geschichte der Bibliothek. Die einzelnen Nachrichten sind insbesondere den Kammerbüchern, den libri introitus et exitus rc., den Registern der Päpste im vatikanischen Archiv, näherhin der Abteilung desselben, welche das Archivium Avenionense heißt, entnommen. Der Umstand, daß die Sammlung den größten Zuwachs aus

den Spolien erhielt, gibt zu einer eingehenden Abhandlung über das Spolienrecht überhaupt Anlaß. Der Ort der Unterbringung führte zu Untersuchungen über den Papstpalast zu Avignon, deren Resultat eine vollständige Baugeschichte desselben bildet, für welche alle irgendwie in Betracht kommenden Nachrichten aus den Registern mitgeteilt werden. Zum bessern Verständnis sind eine Anzahl photographischer Tafeln beigegeben. Die Geschichte der Bibliothek konnte E. in diesem Band nicht zu Ende führen. Aus verschiedenen Andeutungen in demselben und in den erwähnten Aufsätzen im Ehrle-Denifle'schen Archiv geht aber hervor, daß der ansehnlichere Teil derselben mit dem Gegenpapste Benedikt XIII nach Peniskola, von dort in das nach dem Kardinal de Foix genannte Kolleg zu Toulouse und von da die Reste, in die Colbertina aufgenommen, in die Nationalbibliothek von Paris wanderten. Der in Avignon verbleibende Teil kam in Abteilungen nach Rom teils in die Vatikana, teils in die Privatbibliothek der Borghese, in welcher E. über 300 Handschriften dieser Sammlung entdeckte. Schon in diesem Band teilt aber E. mit, was aus jenen Schätzen sich bis in die Gegenwart erhalten hat, sofern er bei den einzelnen Nummern der Inventare immer die korrespondierenden Nummern der andern Verzeichnisse hinzusetzt, dazu aber auch die Bezeichnungen, unter denen sie heute in der Vatikana, Borghesiana (heute verkauft) oder der Nationalbibliothek von Paris stehen.

Das Werk ist ein glänzender Beweis deutschen Sammelfleißes und gelehrter Gründlichkeit und eine wahre Fundgrube interessanter Nachrichten, welche über die Ge-

schichte der Päpste von Avignon neues Licht verbreiten. Und doch ist weise Mäßigung geübt und die weitere Ausbeutung des durchgearbeiteten Materials für kunsthistorische Zwecke anderen Forschern überlassen.

Ringingen bei Blaubeuren.

Pfarrer Dr. Schmidt.

III.

Analekten.

Eine Spur oder Nachwirkung des **Petrusevangeliums** liegt vielleicht auch in dem wohl dem 4. Jahrhundert angehörigen Dialog des Adamantius De recta in Deum fide vor. Wenigstens bietet die Schrift einen charakteristischen Zug, der dort sich findet, die Verurteilung des Herrn durch Herodes. In der Zurückweisung des Doketismus wird bemerkt: *Εἰ δοκήσει καὶ οὐκ ἀληθείᾳ πέπονθε, δοκήσει καὶ Ἡρώδης δικάζει, δοκήσει καὶ Πιλᾶτος ἀπονίπτεται τὰς χεῖρας, δοκήσει καὶ Ἰούδας παρέδωκε κτλ.* (Migne PG 11, 1832). Die Beziehung mag freilich nicht ganz sicher sein. Indem der Verfasser in der Einleitung von den Evangelien spricht, führt er nur die vier kanonischen auf. Die Darstellung kann auf einer einseitigen Interpretation von Luk. 23, 7—11 beruhen, aber über die bloße Möglichkeit kommt man in dieser Richtung nicht hinaus. Eine wirkliche Parallele bietet nur das Petrusevangelium. Es drängt sich daher die Vermutung auf, der fragliche Satz gehe auf diese Schrift zurück, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch eine andere Schrift, da der Zug auch in der Apostolischen Didaskalia sich findet. Funk.

Die Litteratur über den **apokryphen dritten Korintherbrief** ist durch einen neuen bedeutsamen Fund bereichert worden. Prof. Bratke in Bonn hat unter den Handschriften der öffentlichen Bibliothek zu Laon einen Bibelkodex aus dem 13. Jahrhundert entdeckt, der gleich dem von Berger aufgefundenen Mailänder Kodex die lateinische Uebersetzung des dritten Korintherbriefs enthält. In der „Theolog. Litteraturzeitung" 1892, No. 24 bringt Bratke diesen zweiten lateinischen Text zum Abdruck. Der Text von Laon ergänzt den von Mailand insofern, als die beiden großen Lücken, welche der letztere aufweist, im ersteren ausgefüllt sind. Noch weit wichtiger ist das innere Verhältnis der beiden Texte: sie scheinen nämlich — das ist wenigstens unser vorläufiger Eindruck — zwei selbständige Uebersetzungen zu repräsentieren.

Vetter.

Eine Entdeckung, welche für die ganze Auffassung der altarmenischen Litteraturgeschichte, und schließlich auch für die der kirchlichen und politischen Geschichte Armeniens von fundamentaler Bedeutung ist, hat jüngst der Pariser Armenist A. Carière gemacht. Bereits A. von Gutschmid hatte in der zuletzt, kurz vor seinem Tode, erschienenen Untersuchung über **Moses von Choren** (Encyclop. Brit., ed. IX. t. XVI, p. 861—863) die Pseudonymität dieses Schriftstellers behauptet, seine Gründe waren jedoch keineswegs zwingend. Nun ist es Carrière gelungen, ein neues Moment aufzudecken, das die ganze Frage zu Gunsten der v. Gutschmid'schen Aufstellung entscheiden wird, oder, kann man wohl sagen, entschieden hat. — Der genannte Gelehrte machte nämlich die überraschende Beobachtung, daß das Kap. II. 83 bei Moses auf Grund der vita s. Sylvestri gearbeitet ist. Anfänglich nahm Carrière an, es sei die griechische vita gewesen, welche Moses benutzt habe, und schloß hieraus, da nach Duchesne's Forschungen über den liber pontificalis das lateinische Original dieser vita erst aus den letzten Jahren des 5. Jahrh. stammen kann, die griechische Uebersetzung also jedenfalls noch jünger sein muß, daß die armenische Geschichte des Moses von Choren frühestens im 6. Jahrh. geschrieben sein könne. Diese seine Entdeckung veröffentlichte Carrière in der zu Wien erscheinenden armenischen Zeitschrift Hantess amsoreah, in der Nummer vom 8. August 1892, S. 250—253, ohne zu ahnen, daß seine Beobachtung alsbald noch eine neue, völlig unerwartete Ergänzung finden sollte. Er wurde nämlich schon etliche Tage nach dieser Publikation durch H. Norayr aufmerksam gemacht, daß von dieser vita s. Sylvestri eine altarmenische Uebersetzung handschriftlich existiere. Den Text dieser Uebersetzung, von dem die Bibliothek der P. P. Mechitharisten zu Venedig vier Manuskripte besitzt, verglich nun Carrière im Laufe des Monats Oktober an Ort und Stelle. Das Resultat seiner Vergleichung war, daß Moses von Choren nicht die griechische, sondern bereits die armenische Uebersetzung gekannt und exzerpiert hat. Carrière berichtet über diesen neuen Fund in einem zweiten Artikel der Zeitschrift Hantess amsoreah vom 12. Dez. 1892, S. 373—379, worin er ausführlich die Doppelthese begründet: Moses von Choren hat die armenische Uebersetzung der vita s. Sylvestri gekannt und benützt, und zwar erst in der interpolierten Form, welche einzig der armenische, nicht aber der lateinische, griechische oder syrische Text aufweist.

Dieses Resultat Carrière's nebst den daran geknüpften Folgerungen für die Entstehungszeit der armenischen Geschichte des Moses von Choren scheint uns unanfechtbar zu sein. Das ganze Kapitel II. 83 als spätere Interpolation zu erklären, wird doch nicht wohl angehen. Damit wäre aber auch die Frage über die Aechtheit oder Pseudonymität des Buches, das nach dem ganzen Tone seines Inhaltes aus dem 5. Jahrh. stammen will, entschieden.

Die historische Persönlichkeit des von der armenischen Kirche unter den Vätern des 5. Jahrh. verehrten Moses von Choren ist damit nicht negiert, sondern nur bewiesen, daß der historische Moses nicht die Geschichte und nicht die Geographie geschrieben haben kann, welche seinen Namen tragen. Wie es sich mit den Uebersetzungen (Chronik des Eusebius und Pseudokallisthenes) verhält, müssen erst weitere Forschungen ergeben.

Von besonderem Interesse ist das, was Carrière am Schlusse seines zweiten Artikels anführt. Die armenische Uebersetzung der vita Sylvestri ist in allen Manuskripten mit der Kirchengeschichte des Sokrates verbunden, und daß dies schon im 13. Jahrhundert so war, geht aus einer Notiz des Historikers Kirakos, der eben im 13. Jahrhundert schrieb, hervor. Nun aber nennt Asolik, ein Historiker aus dem 10. und 11. Jahrh. den Uebersetzer des Sokrates mit Namen, es war nach seinem Zeugnis Philon von Tirak, der im 7. Jahrh. schrieb. Sollte vielleicht diese Notiz des Asolik uns die Spur verraten, auf der es gelingen möchte, den ächten Namen des Pseudo-Moses zu erfahren? Denn es ist gewiß auffallend, daß Philon von Tirak aus demselben Gau stammt, der die Heimat des Moses von Choren sein sollte, aus dem Gau von Taron in der Provinz Turuberan; daß Philon sein Buch auf Befehl des kamsarischen Fürsten Nerseh schrieb, der von 690 an „Patrik" von Armenien war (Tschamtschean, II. 375), gerade so wie Moses das seinige auf Geheiß des bagratidischen „Marzpan" Sahak geschrieben haben will; daß endlich in der Geschichte des Moses die Kamsarier besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt werden, und dreimal (II. 28, 42, 73) eine spezielle Geschichte dieses fürstlichen Hauses in Aussicht gestellt wird. — Vor allem ist nun notwendig, daß die Uebersetzung des Philon von Tirak gedruckt werde, dann muß sich zeigen, ob etwa dieses Buch die charakteristische Schreibweise des Moses von Choren, die sich nicht leicht verleugnen kann, aufweist. Vetter.

Ueber die Bedeutung **Benedikts von Nursia** und seiner Regel

in der Geschichte des Mönchtums handelt Dr. Grützmacher in einer 1892 erschienenen Schrift (Berlin, Mayer und Müller, 72 S.). Während Benedikt bisher ziemlich allgemein als der Patriarch aller Mönche des Abendlandes gefeiert und seine Regel als das bedeutendste Werk in der Geschichte des Mönchtums angesehen wurde, tritt er dem Urteil entgegen. Ueber das Leben Benedikts, faßt er am Schluß das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen, wissen wir nach genauer Prüfung der Quellen nur äußerst wenig. Seine Lebenszeit kann mit Sicherheit nur im allgemeinen an das Ende des 5. und die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts gesetzt werden. Auch seine Regel, sein einziges uns hinterlassenes Werk, könne, wie sich aus einem Vergleiche mit älteren oder gleichzeitigen Mönchsregeln ergebe, keineswegs in der Geschichte des Mönchtums epochemachend genannt werden. Sie sei nur eine geschickte Fixierung der Entwicklung, die das Mönchtum zu seiner Zeit genommen hatte, neben anderen ebenbürtigen Werken, namentlich der Regel des Cäsarius von Arles. Die Bedeutung, welche die Stiftung Benedikts in der Folgezeit erlangte, erkläre sich in erster Linie nicht aus inneren Gründen, aus der Trefflichkeit der Regel, sondern aus äußeren, aus ihrer Bevorzugung durch durch die großen Päpste Gregor I—III, Zacharias und ihren Legaten Bonifatius. Während Gregor d. Gr. zunächst mehr indirekt die Verbreitung der Regel förderte, haben seine Nachfolger als Ziel die alleinige Anerkennung der Regel Benedikts als Norm für das Klosterleben des Abendlandes angestrebt und es ohne Schwierigkeit durchgesetzt. Hiedurch sei das Mönchtum im römischen Geiste uniformiert worden, und das Werk habe dann an den fränkischen Königen Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. seine Erhalter und Fortsetzer gefunden. Richtig wird sein, daß die äußeren Faktoren an der Verbreitung der Regel einen sehr großen Teil hatten. Aber die innere Bedeutung derselben darf daneben nicht unterschätzt werden, sie wird der Grund gewesen sein, daß sie den anderen zahlreichen Regeln vorgezogen wurde, und im ganzen wird sie diese auch an Wert überragen, wenn dieselben auch in mehreren Punkten ihr ebenbürtig sind. S. 24 Anm. 2 wird eine Vermutung über die Entstehung des Fastens am Mittwoch und Freitag als dem Geburts- und Todestag des Herrn ausgesprochen. Die Erklärung ist sicher unrichtig. Funk.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte [1]).

Von Prof. Dr. Belser.

Es mag fast als ein Wagnis erscheinen, von neuem in die Untersuchung über einen Gegenstand einzutreten, dessen Behandlung schon seit langer Zeit Männer von ausgezeichnetem Rufe, Leuchten der Wissenschaft, beschäftigt hat, ohne daß es ihnen gelungen wäre, ein feststehendes oder wenigstens ziemlich allgemein anerkanntes Resultat zu erzielen. Zwei meiner verehrten Vorgänger auf dem Lehrstuhl der neutestam. Exegese haben der Frage über die Abfassungszeit der bezeichneten Schriften besondere Aufmerksamkeit zugewandt und das Ergebnis ihrer Forschungen publiziert, Aberle und Schanz. Indes

1) Mit spezieller Beziehung auf Felten, Die Apostelgeschichte, Freiburg, Herder 1892 und die Artikel: Matthäus, Markus, Lukas im Kirchenlexikon 2. Aufl.

gehen in diesem Betreff die Anschauungen von Lehrer und Schüler auseinander. Während Aberle [1]) die Abfassung des Evangeliums nach Matthäus ins Jahr 37, die des Evangeliums nach Markus in das Jahr 42 oder 43, endlich die der lukanischen Schriften in den Zeitraum zwischen dem Frühjahr 63 und dem Hochsommer 64 verlegt hat, verficht Schanz [2]) die Ansicht, das erste Evangelium sei zwischen 62—67, das zweite 67—68, das Evangelium des Lukas und die Apostelgeschichte zwischen 67 und 70 geschrieben worden. Freilich hat auch Schanz mit seiner geschickt und kräftig durchgeführten These keineswegs überall Anklang gefunden; gerade von katholischer Seite wurde dagegen Einsprache erhoben und in dem uns vorliegenden Buch Feltens wie in den Artikeln dieses Gelehrten, welche der neuen Auflage des Kirchenlexikons einverleibt worden sind, begegnet uns betreffs der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte eine Auffassung, die von der durch Schanz vertretenen völlig abweicht und mit der von Aberle verteidigten sich fast ganz deckt. Referent mußte in dieser Frage Stellung nehmen und möchte das Ergebnis seiner Prüfung in Verbindung mit der Kritik des Kommentars von Felten über die Apostelgeschichte hier veröffentlichen. Neues Material hat er nicht gefunden; was ihn gleichwohl zur Publikation veranlaßt hat, ist die Überzeugung, daß auf katholischer Seite bei Lösung der gemeinten Frage nicht

1) Einleitung in das N. Testament von Aberle, ediert von Schanz, S. 39; 55; 83.

2) Schanz, Kommentar zu den drei Evangelien Matthäus S. 46—52; Markus S. 46 ff.; Lukas S. 34—37.

unwesentliche Resultate der neuesten Forschung unbeachtet gelassen werden, trotzdem eine Berücksichtigung derselben zu einem befriedigenden und bleibenden Resultat führen zu können scheint.

Es sei gestattet, zunächst ein Urteil über Feltens Buch „die Apostelgeschichte" auszusprechen. Der geehrte Kollege hat mit der Bearbeitung der Acta den Übergang von seinen historischen Studien zu den exegetischen in ganz glücklicher Weise gemacht; die eine empfindliche Lücke in der katholischen Litteratur ausfüllende Erstlingsarbeit verdient vielfaches Lob. Der H. Verfasser verrät eine große Belesenheit auf dem Gebiet der neutestamentlichen Zeitgeschichte, eine gute philologische Schulung, zeigt weise Mäßigung und Selbstbeherrschung in Aufnahme und Verarbeitung des Stoffs und eine wohlthuende kritische Behutsamkeit. Die durchgeführte Fünfteilung hat nicht unsern Beifall. Referent selbst hat freilich auch erst nach längerem Schwanken sich für die Zweiteilung entschieden. Allein gerade bei Felten ist die Abweichung von der altherkömmlichen Einteilung befremdlich nach den in der ausführlichen Einleitung, besonders in dem ganz gelungenen Abschnitt über den Zweck der Apostelgeschichte (S. 3—8) niedergelegten Bemerkungen. Wenn Lukas den göttlichen und universalen Charakter des Christentums an seiner vom hl. Geist bewirkten Ausbreitung geschichtlich nachweisen will, diesen Nachweis aber in innige Beziehungen zu den beiden Aposteln Petrus und Paulus bringt (S. 8), warum sollte sich da für die Erklärung nicht vorzüglich die Teilung in zwei Hemisphären empfehlen? Auf einzelne Ungenauigkeiten und Verstöße, welche in der Übersetzung und

Spezialexegese bemerklich sind, möchte Referent im Hinblick auf die großen Vorzüge des Buches kein zu großes Gewicht legen. Aber die Ansetzung der Abfassungszeit der Apostelgeschichte im Jahr 63 (S. 22 f.) ist verfehlt. Da sich diese Frage wegen des engen Zusammenhangs der Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium und wegen der auch von der modernen Kritik zugegebenen Identität des Verfassers beider Schriften nur unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Evangeliums gründlich behandeln läßt, und überdies die Annahme als ein exegetisches Concessum bezeichnet werden darf, daß das Evangelium nur ganz kurze Zeit vor dem δεύτερος λόγος niedergeschrieben worden ist, so ziehen wir ersteres mit in den Kreis unsrer Untersuchung und dehnen diese der Vollständigkeit wegen auch auf Matthäus und Markus aus, wobei wir die entsprechenden Artikel Feltens im Kirchenlexikon im Auge behalten.

1) Die Abfassungszeit der lukanischen Schriften.

Eine Übereinstimmung in dieser Frage unter den katholischen Exegeten ist insofern vorhanden, als die Abfassung der beiden Schriftwerke zwischen 61—70 allgemein angenommen wird. Wenn manche prot. Kritiker das Lukasevangelium erst nach 70, ja teilweise erst nach 100 abgefaßt denken und wenn hinsichtlich der Apostelgeschichte Datierungen auftreten wie 110—120 oder gar 125—150, so können wir hier einem derartigen Standpunkt keine Rechnung tragen. Denn abgesehen von der sehr beachtenswerten Bezeugung, die in unverkennbaren Anklängen an einzelne Stellen der Acta vielleicht schon beim röm. Klemens (im ersten Brief), in der διδαχή

τῶν ἀποστόλων, bei Hermas, Barnabas und Justin vorliegt, läßt sich auf dem Weg der inneren Kritik in überzeugender Weise darthun, daß das Evangelium und die Apostelgeschichte vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden ist. In dieser Beziehung hat Schanz [1]) besonders auf die Stelle 21, 32 im Evangelium hingewiesen, sowie auf die Art, wie die Evangelienschrift die Weissagung Jesu über die Parusie und die Zerstörung Jerusalems wiedergiebt, indem einerseits diese beiden Vorgänge ganz deutlich getrennt, andrerseits doch keinerlei Andeutung gegeben wird, daß die Prophezie der Zerstörung bereits ihre Erfüllung gefunden habe: darin dürfen wir ein Anzeichen dafür erblicken, daß zur Zeit, wo Lukas schrieb, allerdings die Verwirklichung begonnen (Anfang des Kriegs), aber sich doch noch nicht vollzogen gehabt hat, was eben 67—70 zutrifft. Vielleicht dürfte folgende Erwägung nicht ungeeignet sein, die Grundlage bei der Erörterung des Problems zu bilden. Das Evangelium ist von Lukas zunächst einem Theophilus gewidmet, damit er die unzweifelhafte Wahrheit der Dinge klar erkenne, von welchen er im mündlichen Unterricht Kunde erhalten hat; demselben Theophilus ist auch das zweite Werk bestimmt. Dieser Mann war ein Heidenchrist; Beweis dafür ist der besonders in der Betonung des Universalismus des Christentums hervortretende paulinische Charakter beider Schriften. Theophilus lebte in Italien; Beweis ist das Aufhören jeder näheren Aufklärung über Örtlichkeiten und Verhältnisse in der Apostelgeschichte von dem Augenblick an, wo die

---

1) Kommentar zu Lukas S. 35.

Darstellung Ereignisse in Italien zum Gegenstand hat. Theophilus lebte in Rom; Beweis ist die Thatsache, daß in der Apostelgeschichte über die Umgebung der Stadt (Forum Appii, Tres Tabernae) keinerlei Auskunft gegeben wird, sowie ganz hauptsächlich das vollständige Schweigen über die Gründung der christlichen Gemeinde in Rom. Die einzig befriedigende Erklärung dieser Erscheinung bietet die Annahme, daß Lukas über die angedeuteten Verhältnisse und Dinge eine nähere Darlegung für unnötig erachtete, da er seinen Theophilus darüber unterrichtet wußte als einen Mann, der in Rom geboren war oder doch dort schon lange seinen Wohnsitz hatte. Dann aber kann die Frage: durch wen und wann ist Theophilus für das Christentum gewonnen worden, nur dahin beantwortet werden: durch Paulus selbst, als er zu Rom 61—63 für das Evangelium wirkte. Dies ergiebt sich, wie auch Felten sieht (S. 6), aus den Beziehungen des Theophilus zu Lukas, „dem Begleiter und Schüler des Paulus“ [1]) und speziell aus der Bestimmung der im paulinischen Geiste geschriebenen Schriften für Theophilus. Damit haben wir aber einen sicheren Anhaltspunkt für die Datierung derselben gewonnen. Das Bestreben des Lukas, den Theophilus durch die schriftliche Darstellung der Heilsthatsachen in seiner durch Predigt und Katechese gewonnenen christlichen Überzeugung zu befestigen, begreift sich nur unter der Voraussetzung, daß der Evangelist in den ersten Jahren nach der Bekehrung des Theophilus die Evangelienschrift und im Anschluß daran die Apostelgeschichte

1) Iren. adv. haer. III, 10, 1.

geschrieben und dem jungen Christ gewidmet hat. Jedenfalls müssen wir als unterste Grenze die Zeit zwischen 68—70 ansetzen; als oberste Grenze könnte man von dieser Erwägung aus etwa 63 für das Evangelium und 64 für die Apostelgeschichte annehmen; allein dem stehen äußere Zeugnisse im Wege, welche vielmehr bestimmt auf 68—70 hinweisen.

Wenn Felten [1]) mit großem Nachdruck den Gedanken ausgesprochen hat, daß bei der Lösung dieser Frage die historische Überlieferung eine Berücksichtigung erfahren müsse und daß eine Methode, welche mit Vernachläßigung derselben lediglich mit sog. inneren Gründen operiere, verwerflich sei, so sind wir die letzten, welche die Richtigkeit dieses Satzes bestreiten. Allein die Tradition über die Abfassungszeit der hier behandelten neutest. Schriften ist zwiespältig. Es sei hier beispielsweise nur daran erinnert, daß Eusebius die Abfassung des Markusevangeliums auf Grund der Aussagen des alexandrinischen Klemens und des Papias in die erste Regierungszeit des Klaudius versetzt, an einem andern Ort aber, und zwar ohne irgend eine Bemerkung zu machen, auf Grund des Irenäus in die Zeit nach dem Tode des Petrus und Paulus [2]). So gilt es hier, wenn einmal, durch besonnene Kritik zu sichten und den Kern der Tradition aus der Umhüllung herauszuschälen. Über die Entstehungszeit der lukanischen Schriften haben wir vier äußere Anhaltspunkte. Einmal den Prolog des Lukasevangeliums, woraus mit Sicherheit soviel erhellt, daß

1) Kirchenlex. Art. Matth. (S. 1035 f.)

2) Eusebius Kg. II, 14—15; Chronic. ad a. 3 Claud.; andrerseits Kg. V. 8, 3.

Lukas nach Matthäus und Markus geschrieben hat (davon unten); sodann eine Notiz über die Apostelgeschichte bei Eusebius (Kg. II, 22, 6), deren Inhalt ist, Lukas habe noch alle Begebenheiten, die vorfielen, solange er in der Gefangenschaft bei Paulus war, erzählt und mit dem Moment der Trennung von ihm das Buch geschlossen. Hier liegt uns aber nicht so fast ein historisches Zeugnis über die Entstehungszeit des zweiten Werkes als vielmehr eine Reflexion über den „rätselhaften Schluß“ desselben vor, eine Reflexion, wie sie insgemein heutzutage angestellt wird. In dritter Linie kommt in Betracht die stehende Aufzählung der drei Synoptiker in der Ordnung: Mathäus, Markus und Lukas, was von der chronologischen Aufeinanderfolge ihrer Arbeiten verstanden werden muß; eine Ausnahme scheint nur Klemens von Alexandrien mit seiner Bemerkung (Euseb. VI, 14, 5) zu machen, die Evangelien mit Genealogien (Matthäus und Lukas) seien zuerst geschrieben worden. Da aber sämtliche Angaben der übrigen Kirchenschriftsteller und der Prolog des Lukas selbst, richtig erklärt, dem widerspricht, so muß die Notiz des Klemens in anderem Sinne gemeint sein. Eine Trübung der ursprünglichen Tradition speziell über den Ursprung des Lukasevangeliums ist bald durch die unrichtige Ansicht mancher Väter eingetreten, die dahin geht: wenn Paulus in seinen Briefen den Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιόν μου* gebrauche, habe er das Evangelium nach Lukas im Auge, und II. Cor. 8, 18 spreche er gegen letzteren ein Lob aus [1]). Da man über die Abfassungszeit der paulinischen Briefe ziemlich richtig

1) Vgl. Hieronym. de vir. ill. 7.

dachte, verlegte man das angeblich in ihnen berücksichtigte Lukasevangelium in eine viel zu frühe Zeit. Zwei Angaben aus dem Altertum über die Entstehungszeit der lukanischen Schriften zeichnen sich durch bestimmte Fassung vor allen andern aus: die des Irenäus (adv. haer. III, 1, 1; Euseb. Kg. V, 8, 3) und eine solche im muratorischen Fragment [1]).

ad a) Irenäus schreibt über die Entstehung der Evangelien: Matthäus hat sein Evangelium geschrieben, während Petrus und Paulus zu Rom predigten und die Kirche gründeten; nach dem Hinscheiden dieser beiden Apostel hat Markus, der Schüler und Dolmetsch des Petrus, das von Petrus mündlich Gepredigte schriftlich uns überliefert; aber auch Lukas hat ein Evangelium geschrieben, dann Johannes. Die gemeinsame gleichzeitige Thätigkeit der Apostelfürsten fällt in die Jahre 62—67, wo beide, wenn auch mit Unterbrechung, in der Welthauptstadt waren und für das Evangelium wirkten, Petrus freilich damals zum zweitenmal, Paulus seit 61 oder 62. Der Tod beider fällt nach der wahrscheinlichsten Annahme ins Jahr 67 und in die Zeit nach diesem Ereignis dem Irenäus zufolge die Abfassung des Lukasevangeliums, und zwar den oben gegebenen Ausführungen gemäß noch vor 70, somit etwa zwischen 68 und 70. Da dieses Zeugnis mit anderweitigen Angaben, die uns noch beschäftigen werden, oder vielmehr mit der Anschauung, welche man sich vielfach auf Grund jener Angaben über die Entstehung der drei ersten Evangelien und der Apostelgeschichte gebildet hat, im Wider=

1) Vgl. Zahn, Geschichte des Neutest. Kanons II, 1 S. 5 ff.

spruch steht, so wurden verschiedene Versuche gemacht, an ihm vorbeizukommen oder dasselbe durch Änderung und Umgestaltung des überlieferten Textes mit der übrigen Tradition in Einklang zu bringen. Diese Versuche sind völlig mißlungen. Oder findet etwa Felten Befriedigung bei dem schon früher gemachten Vorschlag, statt *μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον* zu schreiben, *μετὰ τὴν τούτου ἔκδοσιν*, so daß der Sinn herauskäme: nach der Herausgabe des Matthäusevangeliums hat Markus und Lukas geschrieben [1])? Das ganz sicher stehende *τούτων* durch *τούτου* zu ersetzen ist ja unter allen Umständen verfehlt, und die Beziehung des *τούτων* auf die Apostel Petrus und Paulus ist evident. Die Unmöglichkeit solcher Änderung des Textes haben andere wohl erkannt und deshalb unter Beibehaltung der überlieferten Lesart das *τούτων* auf die Apostel überhaupt bezogen und unter *ἔξοδος* die Abreise dieser aus Palästina ums Jahr 42 verstanden, so daß Irenäus die Abfassung des Markus- und Lukasevangeliums nur ganz allgemein in die Zeit nach der Aposteltrennung versetzen würde [2]). Allein wie nach dem Zusammenhang über die Beziehung des *τούτων* auf Petrus und Paulus, so kann auch über die Bedeutung des *ἔξοδος* (excessus) gar kein Zweifel herrschen; es bedeutet Hinscheiden, Tod; vgl. *μαρτυρία* = Zeugentod bei Eusebius Kg. III, 2. Andere Interpretationen führen nicht zum Ziel, erscheinen vielmehr nur geeignet, uns bei den Philologen in Mißkredit zu bringen. Es bezeugt also Irenäus in unzweideutiger Form die Entstehung des Lukasevangeliums in der Zeit nach 67; und dieses

1) Kirchenlex. Art. Markus S. 681.
2) So Cornely, Introductio III. p. 77 u. 78.

Zeugnis muß Berücksichtigung finden. Denn die Zuverlässigkeit des Irenäus steht fest. Er selbst beruft sich wiederholt bei seinen Angaben auf seine gute Quelle z. B. V, 5, 1; V, 30, 1; V, 31, 4. Seine Verbindung mit dem Apostel Johannes ist durch Polykarp hergestellt und darum verdienen doch seine Nachrichten mehr Glauben als spätere Schriftsteller mit ihren vielfach schwankenden Bemerkungen.

ad b) Das muratorische Fragment. Dasselbe enthält über die Entstehungszeit des Lukasevangeliums keine genaue Angabe, nur daß der Autor des Schriftstückes demselben die Stelle nach dem Matthäus- und Markusevangelium anweist mit den Worten: „Drittens (oder das dritte Buch des Evangeliums, nach der Lesart tertium) das Buch des Evangeliums nach Lukas hat Lukas, der Arzt, geschrieben". Zwar wollten früher einige in den Worten des Fragments: post ascensum Christi eine Angabe über die Entstehungszeit erblicken, als ob der Fragmentist damit ausspreche, Lukas habe nach der Himmelfahrt Christi seine Evangelienschrift verfaßt. Wäre diese Auslegung richtig, so hätte man im Altertum wenigstens teilweise den Ursprung in eine sehr frühe Zeit verlegt. Aber Zahn [1]) hat mit gutem Grunde solche Beziehung der Worte post ascensum Christi als unsinnig abgewiesen und die Verbindung derselben mit dem Temporalsatz: cum eum (Lucam) Paulus adsumpsisset als allein zutreffend erklärt; wir schließen uns dieser Auffassung vollständig an und übersetzen demnach: „Da Paulus den Lukas nach Christi Himmelfahrt in

---

1) l. c. S. 23.

seine Gemeinschaft gezogen hatte", auch so freilich eine ziemlich vage Angabe. Was nun aber das zweite Werk des Lukas betrifft, so ist die in der hochwichtigen Urkunde niedergelegte Bemerkung nicht nur ausführlicher, sondern auch bestimmter; sie lautet nach dem jetzigen Stand der Forschung: acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicut et *semota* passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis; d. h.: die Thaten aller Apostel sind in einem einzigen Buch geschrieben (sc. im Unterschied von den Thaten des Herrn, welche in vier Büchern geschildert sind). Lukas hat dem erlauchten Theophilus diese Geschichte (der Apostelthaten) zusammengefaßt, weil das Einzelne in seinem Beisein zur Ausführung gelangte; letzteres giebt Lukas deutlich dadurch kund, daß er den Zeugentod Petri und auch die Reise Pauli nach Spanien beiseite gelassen, nicht in seine Erzählung aufgenommen hat. Nun scheinen solche Worte vielfach dunkel und kühn; gleich die Behauptung, daß die einzelnen von Lukas erzählten Ereignisse in seinem Beisein sich zugetragen: wie sollen wir das im Hinblick auf den ersten Teil der Apostelgeschichte verstehen? In Ansehung dieser Hemisphäre des Buches kann die Behauptung nicht strikte nach ihrem Wortlaut genommen werden. Augenscheinlich hat der Fragmentist dieselben ausgesprochen, um die Verschiedenheit der Apostelgeschichte vom Evangelium, das seinem ganzen Inhalt nach nicht auf Grund von Augenzeugenschaft, sondern auf Grund der angestellten Erforschung niedergeschrieben worden ist, zum Ausdruck

zu bringen [1]). Freilich ist auch so das Befremdliche dieser Aussage noch nicht völlig gehoben: dieselbe muß dem Fragmentisten in die Feder geflossen sein bei dem Gedanken an den zweiten Teil des Buches, speziell der sog. Wirberichte (16, 9—17; 20, 5—21, 18; c. 27 und 28). Von diesen Abschnitten aus dehnt er die Augenzeugenschaft auf das Ganze aus, wie ja öfter in der Überlieferung [2]) von einem Verkehr des Lukas mit andern Aposteln außer Paulus und von seiner Beteiligung an den Ereignissen schon in der vorpaulinischen Zeit die Rede ist [3]). Diese Anschauung leitete den Fragmentisten bei seiner Beurteilung und von ihr aus argumentiert er folgendermaßen: Lukas bringt in der Apostelgeschichte im ganzen Selbsterlebtes zur Darstellung. Nun fährt er weiter: Lukas hat sich auf die Erzählung von Selbsterlebtem beschränkt, was daraus erhellt, daß er in das Buch den Tod des Petrus nicht aufgenommen und, was bei ihm, dem Begleiter und Schüler des Paulus, noch auffälliger ist, auch die Reise seines Meisters nach Spanien aus dem Kreis seiner Darstellung ausgeschlossen hat. Die Aufnahme des letzteren Ereignisses, meint der Fragmentist, lag doch an sich um so näher, weil der zweite Teil des Buches mit Ausführlichkeit, ja fast ausschließlich sich mit Paulus beschäftigt. Aber die Ausschließung erklärt sich daraus, daß Lukas dasselbe ebenso wie den Zeugentod Petri wohl erlebt hat, indes nicht

1) Vgl. Prolog des Lukas und Hieronym. de vir. ill. 7: evangelium sicut audierat scripsit; acta vero apostolorum sicut viderat composuit.

2) Vgl. Eusebius Kg. III, 4, 6.

3) Vgl. Iren. III, 10, 1; III, 14, 1; Euseb. Kg. III, 24, 15.

persönlich dabei war. Soweit der Autor des Dokuments. Es genügt zu konstatieren, daß mit diesen Worten ein Zeitgenosse des Irenäus, ein Mann, der nach der durchaus probabeln Ansicht der meisten Kritiker in seiner kurzen ersten Einleitung ins N. Testament die Anschauungen der römischen Kirche über die Abfassungsverhältnisse der neutest. Schriften niedergelegt, die Abfassungszeit der Apostelgeschichte nach dem Jahr 67 angesetzt hat. Der Gelehrte muß einen ganz sicheren Anhalt für seine Ansicht gehabt haben, sonst würde er wie die meisten in unsern Tagen ohne weiteres schließen: Da Lukas die Befreiung Pauli aus der (ersten) Gefangenschaft und seine weiteren Lebensschicksale ebenso wenig erzählt als den Tod des Petrus, so muß er vor diesen Ereignissen geschrieben haben. Wenn aber der Fragmentist ganz anders argumentiert und durch seine Argumentationsweise die Abfassung der Apostelgeschichte nach 67 bezeugt, so können sich andrerseits auf ihn doch diejenigen nicht berufen, welche den zeitlichen Ursprung des Buches in einem viel späteren Zeitraum ansetzen. Denn dagegen steht der enge Zusammenhang des *δεύτερος λόγος* mit dem einige Zeit vor 70 entstandenen Evangelium. Wir katholische Exegeten, die wir die Echtheit der Pastoralbriefe verteidigen und die im muratorischen Fragment vorliegende Bestätigung der Ansicht, daß Paulus ums Jahr 63 aus der Gefangenschaft befreit und dann eine Reise (zuerst) nach Spanien (und dann in den Orient) gemacht habe, als eine kräftige Stütze jener Verteidigung verwerten können, dürfen bei dieser Benützung nicht einseitig und willkürlich verfahren, d. h. wir dürfen nicht lediglich die Bemerkung des Fragmentisten

über die spanische Reise, sondern müssen die ganze Notiz, auch den Teil, welcher sich auf die Nichtaufnahme des Todes Petri in die Darstellung seitens des Lukas bezieht, berücksichtigen. Und es ist wirklich schwer zu verstehen, wie man bei der Behandlung der vorliegenden Frage von diesem bedeutsamen Moment ganz absehen kann.

Von inneren Gründen, welche für eine Datierung der lukanischen Schriften nach 64 sprechen, möchten wir besonders den Punkt namhaft machen, welchen schon Aberle nachdrücklich betont, aber in ganz eigener Weise zur Stütze seiner Hypothese über den Zweck der lukanischen Schriften verwendet hat; wir meinen die darin bemerkbare starke Hervorhebung der politischen Seite des Christentums und die Verteidigung desselben gegen den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit. Von Staatswegen wurde dem Christentum als solchem im römischen Reich doch erst seit dem Beginn der neronischen Verfolgung (19. Juli 64) Aufmerksamkeit zugewendet, und so erklärt sich denn auch die in apologetischer Tendenz angebrachte Betonung jener Seite der christlichen Lehre am ungezwungensten durch die Annahme der Entstehung der Schriften nach dem bezeichneten Zeitmoment. Aber freilich hier müssen wir das unüberwindliche Bollwerk berühren, welches die Verteidiger einer früheren Abfassung gegen jeden Angriff zu schützen scheint: es ist der Schluß der Apostelgeschichte. Auch Felten [1]) stellt wieder den Satz auf: am besten finde der plötzliche Abbruch der Geschichte seine Erklärung durch die Vorstellung, daß Lukas geschrieben habe, ehe die Befreiung

1) Apg. S. 23.

Pauli und was sich weiter daran anschloß, eingetreten war; mit andern Worten: Lukas hat die Apostelgeschichte verfaßt, als die Gefangenschaft Pauli noch fortdauerte, im Jahre 63. Eben diese Auffassung ist nun m. E. durch den Wortlaut des Epilogs: „Paulus blieb volle zwei Jahre in seiner Mietwohnung und empfieng alle, die ihn besuchten“ (Act. 28, 30) völlig ausgeschlossen. Durch diese Wendung scheint mir Lukas bestimmt anzudeuten, daß er von einer Änderung der Lage des Apostels nach dem Abfluß des biennium weiß, welche Änderung entweder durch den Tod oder, wie man besonders nach dem muratorischen Fragment annehmen muß, durch die Befreiung aus der Gefangenschaft herbeigeführt worden ist. Denn hätte Lukas das Buch geschlossen, während die Gefangenschaft seines Lehrers noch fortdauerte, so würde er wohl geschrieben haben: bereits sind zwei Jahre dahin, seitdem der Apostel im Gefängnis zubringt, oder: bereits beginnt das dritte Jahr der Gefangenschaft und Thätigkeit für Ausbreitung des Evangelium. Man hat, um die abrupte Form des Schlusses der Apostelgeschichte zu erklären, schon mannigfache Vermutungen geäußert, so namentlich die bekannte, Lukas habe mit dem summarischen Bericht über Pauli Thätigkeit in Rom geschlossen, um in einer dritten Schrift bei diesem Gegenstand den Faden wieder aufzunehmen und die weiteren Thaten und Erlebnisse Pauli ausführlich darzustellen [1]. Man hat diese Vermutung plausibel zu machen versucht durch den Hinweis auf die Ähnlichkeit des Abschlusses der Apostelgeschichte mit dem des Evan-

---

1) Vgl. Zeitschr. für wiss. Theol. XXXIII, S. 503.

gelium (24, 53). Es ist derlei Konjekturen, so ansprechend sie auch scheinen, keinerlei Gewicht beizulegen; der Schluß ist auch ohne sie verständlich: der Zweck des Buches ist erreicht; was noch übrig war, die römische Wirksamkeit Pauli im einzelnen, die Reise nach Spanien, Asien, Rückkehr in die Gefangenschaft und Tod war dem Theophilus ganz gut bekannt, eine Darstellung daher überflüssig.

2) Abfassungszeit des Markusevangeliums.

Felten [1]) will als solche unter allen Umständen die Zeit 42—44 festgehalten wissen. Als Beweis sollen die Aussagen des alexandr. Klemens und Papias bei Eusebius (Kg. II, 14—17 und VI, 14), sowie des letzteren Angaben Chronic. ad a. III Claud., sodann der Charakter des Evangeliums gelten.

ad a) Die Fassung, in welcher uns jene Nachrichten bei Eusebius vorliegen, ist der Annahme einer so frühen Komposition allerdings günstig. Auch ist unläugbar, daß ein Hauptzug der Tradition sich bei der näheren Prüfung des Inhalts des Evangelium als durchaus glaubwürdig erweist, die Angabe nämlich, Markus habe nach den mündlichen Vorträgen des Petrus zu Rom und zwar für die jungen Christen der Welthauptstadt sein Evangelium geschrieben. Man muß in der häufigen Erläuterung jüdischer Ausdrücke, Worte und Gebräuche, welche der Verfasser der Schrift giebt, ein Anzeichen dafür erkennen, daß dieselbe jedenfalls für nichtpalästinensische Christen berechnet war, in den präzisierten La-

1) Kirchenlex. Art. Markus.

tinismen aber (*κεντυρίων, σπεκουλάτωρ, φραγελλοῦν* 2c.)[1]), in der Erklärung von *δύο λεπτὰ* mit *κοδράντης* (12, 42) und in dem Vorkommen der Namen Rufus und Alexander vgl. mit Röm. 16, 13, in der bei den Lesern vorausgesetzten Kenntnis betreffs der amtlichen Stellung des Pilatus (15, 1) untrügliche Indizien dafür, daß die Evangelienschrift für römische Christen bestimmt war. Indes auch die weitere Bemerkung der Alten[2]) über die Predigt Petri als die erste Quelle, aus welcher Markus geschöpft habe, wird als durchaus glaubhaft erfunden bei der Beobachtung so mancher Eigentümlichkeiten der Evangelienschrift, worunter man besonders rechnen darf die Erzählung von der Berufung des Petrus, von der Heilung der Schwiegermutter des Apostels, von der Thätigkeit Jesu in Kapharnaum und Umgebung, so daß Petri Haus als Ausgangspunkt erscheint, von der Verläugnung des Petrus. Auch die von der Tradition behauptete Verbindung des Markus mit Petrus und dessen gleichzeitige Anwesenheit mit dem Haupt der Apostel in Rom[3]) stellt sich uns als wohlbeglaubigte geschichtliche Thatsache dar. Freilich hinsichtlich des Zeitpunktes der ersten Ankunft und Wirksamkeit Petri in Rom gehen die Ansichten aus einander. Felten nimmt hiefür das Jahr 42 in Anspruch. Wir wollen ihm trotz gewichtiger Bedenken, infolge welcher wir lieber an 43 denken möchten, nicht entgegentreten. Die Beiziehung von Act. 12, 27[4]) ist nicht zu beanstanden: es spricht

---

1) 6, 27; 12, 14 (*κῆνσος*); 5, 9 (*λεγεών*); 15, 15.

2) Eusebius Kg. V, 8, 3; Justin, dial. c. Tryph. 106.

3) Vgl. außer den eben angeführten Stellen auch noch Eusebius Kg. III, 39, 5.

4) Felten, Apg. S. 240.

ja wirklich alles dafür, daß Lukas unter ἕτερος τόπος Rom versteht. Die Thatsache, daß die römische Christengemeinde die durch das Edikt des Claudius (49—50) [1]) hervorgerufene Krisis glücklich überstand und ums Jahr 58 einen geradezu blühenden Bestand aufwies (Römerbrief), darf wohl als die kräftigste Stütze der auf der Tradition fußenden Annahme betrachtet werden, daß der Fürst der Apostel der eigentliche Gründer und Organisator der römischen Kirche war.

Ein zweites Mal unternahm Petrus eine Reise nach Rom wenige Jahre nach dem Apostelkonzil (51); er kam dort im Jahr 55 oder 56 an. Zeuge dafür ist Laktanz (de mort. 2), der in seinen chronologischen Angaben die höchste Beachtung verdient und augenscheinlich gerade seine eigenartige Notiz über Petri Ankunft in Rom aus einer guten Quelle geschöpft hat. Die wenn auch durch auswärtige Missionsreisen unterbrochene Anwesenheit des Apostels daselbst in dem Zeitraum 62—67 ist ohnehin sichergestellt durch den ersten Petrusbrief (Sommer 64), den Brief des Klemens an die Korinther [2]), Irenäus [3]), Tertullian [4]), Laktanz [5]). Anders freilich liegt die Sache in Betreff des Markus. Seine Anwesenheit in der Welthauptstadt im Jahre 42 ist sehr unwahrscheinlich [6]); die Unwahrscheinlichkeit ergiebt sich aus einer genauen Prüfung von Act. 12, 25 ff. Eher möchte man glauben, daß Markus nach seiner Trennung von Paulus (Act. 13, 13) und nach seiner

1) Sueton, Claud. 25; Eusebius Kg. II, 18, 9.
2) Cap. 5.
3) III, 3, 2.
4) Scorpiace 15.
5) de mort. 2.
6) Vgl. Cornely, Introductio vol. III, S. 84.

Rückkehr von Jerusalem aus etwa 45 dem Petrus nachgereist und mit ihm etwa 45—49 in Rom sich aufgehalten. Indes kommt letztere Annahme für Feltens Datierung des Markusevangeliums (42—44) nicht in Betracht. Aber selbst wenn wir Feltens Anschauung beitreten wollten, Markus habe den Petrus schon 42 nach Rom begleitet, so könnten wir doch die Abfassung des Evangeliums durch Markus um diese Zeit nicht zugeben. Auch nach Felten (S. 44) darf jene Missionsreise Pauli, auf welcher Markus anfänglich Begleiter desselben war, nicht nach dem Jahr 44 angesetzt werden; es müßte daher Markus, gegen Ende des Jahres 42 in Rom angekommen, 43 schon wieder von Rom nach Jerusalem zurückgekehrt sein, um von dort dem Paulus zuerst nach Antiochien und von da nach Cypern zu folgen (Act. 12, 25 ff.). Es bleibt demnach, da Petri Ankunft in Rom jedenfalls nicht vor Sommer oder Herbst 42 erfolgt sein kann, nur etwa der Zeitraum eines Jahres für eine gemeinschaftliche Thätigkeit des Petrus und Markus übrig; und diese Zeit wurde doch gewiß auf mündliche Predigt, nicht auf das Schreiben einer Evangelienschrift verwendet. Weiterhin ist es unverständlich, daß die römischen Christen in dieser Zeit eine Bitte um schriftliche Fixierung der petrinischen Vorträge dem Markus vorgetragen haben sollten, so lange doch Petrus in ihrer Mitte weilte, ungehindert und frei der Missionsthätigkeit in der Hauptstadt oblag. Indes enthält die Tradition, auf welche man sich so gerne zur Begründung jener frühen Datierung beruft, selbst einige Andeutungen und Anzeichen, welche thatsächlich auf eine *später e* Zeit führen.

a) Die auf den alexandrin. Klemens zurückgehende

Traditionslinie [1]) giebt ganz hauptsächlich die Bemerkung, die römischen Christen hätten ihre Bitte an Markus mit den Worten motiviert, er habe ja seit langer Zeit [2]) den Petrus begleitet; darum dürften die Vorträge dieses Apostels in seinem Gedächtnis wohl verwahrt sein. Wie sollen wir diese Worte verstehen, falls wir sie auf die Zeit 42—43 beziehen? Stand damals Markus wirklich in Rom an der Seite des Petrus, so war er ein Begleiter desselben seit sehr kurzer Zeit, da ja, wie Felten (S. 241) darlegt, eine längere Abwesenheit der Apostel von Jerusalem und eine Missionsthätigkeit in weiterer Entfernung vor dem Jahr 42 nicht stattgefunden hat. Erst in der Zeit nach 60 konnte man von Markus als einem „langjährigen Begleiter" des Petrus reden.

b) Bei der genauen Prüfung der bezeichneten Tradition fällt ferner die eigentümliche Wendung auf, die Römer hätten sich mit der Bitte um Abfassung einer Evangelienschrift an Markus gewandt, da er den Hauptinhalt der Vorträge des Petrus im Gedächtnis habe; sodann, Markus habe in Erfüllung ihrer Bitte die Predigt des Apostels niedergeschrieben, soweit er sie im Gedächtnis hatte [3]). Man möchte daraus fast schließen, Petrus müsse, da die Römer ihre Bitte an Markus stellten, schon tot gewesen sein, weil man ja sonst, wenn das Gedächtnis des Markus etwa den Dienst verweigerte, an den Apostel, die Quelle selbst, sich leicht hätte wenden

1) Eusebius Kg. II, 15 und VI, 14.

2) πόρρωθεν (Euseb. Kg. VI, 14) kann nur zeitliche Bedeutung haben.

3) Eusebius Kg. III, 39, 15; VI, 14.

können. Soweit möchten wir indes aus Rücksicht auf die Petri Mitwissenschaft bezeugende Tradition nicht gehen. Jene Angabe der Überlieferung wird auch verständlich, wenn man als Abfassungszeit des Evangeliums 66—67 ins Auge faßt, wo Petrus nicht mehr frei seine Thätigkeit entfalten konnte, vielleicht mehrere Monate vor seinem Zeugentod im Gefängnis lag. Da allerdings mußte sich das Bedürfnis einstellen, den Hauptinhalt seiner mündlichen Vorträge in schriftlich fixierter Gestalt in die Hand zu bekommen; da begreifen wir die Begründung der Bitte an Markus durch den Hinweis auf seine langjährige Zugehörigkeit zu Petrus, welche es ihm leicht mache, des Apostels κήρυγμα aus dem Gedächtnis niederzuschreiben. — Wenn schon die Datierung 52—62 auftauchte [1]), so ist diese weder mit der hauptsächlich durch Eusebius und Hieronymus noch mit der durch Irenäus vertretenen Traditionslinie in Einklang zu bringen. Es stehen außerdem einer solchen Hypothese noch andere Bedenken entgegen. Nach dem Apostelkonzil begab sich Markus mit Barnabas wiederum nach Cypern (Act. 15, 37—39); es wäre indes ganz wohl möglich, daß er nach seiner Rückkehr von dieser Reise (etwa 53) sich an Petrus angeschlossen und mit ihm 55 oder 56 nach Rom gekommen ist. Allein dieser Aufenthalt könnte nur von ganz kurzer Dauer gewesen sein, so daß für die Ausarbeitung der Evangelienschrift kein Raum übrig bliebe. Markus war ja im Auftrage Petri mehrere Jahre in Ägypten thätig, gründete Kirche und Bischofsstuhl in Alexandrien und war Bischof daselbst bis zum

1) Cornely l. c. p. 117 f.

Jahr 62, wo er sich den Anianus zum Nachfolger im bischöflichen Amt setzte [1]). Von Alexandrien begab sich Markus nach Rom und unterstützte 62—64 die Apostelfürsten im Missionswerk [2]). Etwa in der zweiten Hälfte des Jahres 64 führte Markus die Kol. 4, 10 angekündigte Reise nach Kleinasien aus (II. Tim. 4, 11) und von dort dürfte er entsprechend dem von Paulus ihm nahegelegten Wunsche wieder nach Rom gekommen und dort von 66—68 thätig gewesen sein. Nur in dieser letzten Periode, entweder 62—64 oder wahrscheinlicher 66—67 kann die Abfassung des Markusevangeliums angesetzt werden. Denn so bezeugt es Irenäus, wenn er (III, 1, 1) schreibt: „Nach dem Tode des Petrus und Paulus hat Markus, der Schüler und Dolmetscher (schriftl. Interpret) des Petrus, das was dieser mündlich predigte uns schriftlich überliefert"; eine Wendung, welche dafür spricht, daß Markus einige Zeit vor dem Tod des Apostelfürsten zunächst zum ausschließlichen Gebrauch der römischen Gemeinde die Evangelienschrift verfaßt hat, worauf dann nach dem Hinscheiden Petri die Verbreitung derselben in weiteren Kreisen eintrat.

Auf dem Wege der inneren Kritik kommt man zu demselben Resultat. Der Schluß des Evangeliums: „Sie zogen aus und predigten überall" (16, 20) läßt zum allermindesten als unzweifelhaft erkennen, daß das Evangelium in der Zeit 42—43, wo eben erst der Aufbruch der Apostel aus Palästina erfolgte, nicht entstanden

1) Eusebius Kg. II, 16; II, 27; Chronic. ad a. 62; Hieronymus de vir. ill. 8, der aber unrichtiger Weise aus der Nachfolge des Anianus auf den Tod des Markus geschlossen hat.

2) Col. 4, 10; Philem. 24; I Petr. 5, 13.

sein kann. Das erhellt auch aus der Prüfung des Evangeliums im Vergleich mit der Matthäusschrift. Die Aufnahme nur jener Parabeln, welche die Geschichte des Reiches Gottes, die seitens der Menschen notwendige Disposition, das Wachstum des Reiches, die Aufnahme auch der Heiden in dasselbe darstellen [1]), die Beweisführung für die Gottessohnschaft Jesu fast nur durch Erzählung der Wunderthaten, der Wegfall der Berufung auf das alte Testament, soweit die Weissagungen nicht in Reden des Herrn verflochten sind, die Auslassung der Reden mit Erörterungen über das Verhältnis Christi und seines Reiches zum alten Bunde, andrerseits die Aufnahme von vielen Erläuterungen über jüdische Gebräuche und Gewohnheiten, — all das führt mit Notwendigkeit zu der Annahme, daß das Evangelium des Markus in erster Linie und vorherrschend für Heidenchristen bestimmt war. Nun soll hier nicht bestritten werden, daß Petrus bei seiner ersten Wirksamkeit in Rom (43—49) neben vielen Juden, deren nicht wenige schon vor seiner Ankunft Kenntnis des Christentums von Jerusalem her hatten, auch manche Heiden für die christliche Sache gewonnen hat; allein das darf mit aller Sicherheit ausgesprochen werden, daß in dieser ersten Periode die christliche Gemeinde der großen Mehrzahl nach aus früheren Juden und Judengenossen zusammengesetzt war. Auf den Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum weist ja die bereits angezogene Nachricht des Sueton (Claud. 25) ausdrücklich hin. Der eben kurz geschilderte Charakter des Markusevangeliums

---

1) 4, 3—9; 4, 26—32; 12, 1 ff.

führt uns aber in eine Zeit, wo die Heidenchristen die Majorität in der römischen Kirche ausmachten. Das war, wie wir aus dem Römerbrief wissen, erst in jener zweiten Periode der Fall, wo zuerst von 55 an Petrus, dann von 61 (oder 62) an Paulus in Rom wirkte, und da Markus nachweisbar erst von 62 an längere Zeit daselbst weilte, so ergibt sich unter Benützung des Zeugnisses von Irenäus und sorgfältiger Berücksichtigung des Charakters der Schrift mit großer Bestimmtheit die Zeit 66—67 als Abfassungszeit des Markusevangeliums.

3) Abfassungszeit des Matthäusevangeliums.

Die historische Überlieferung enthält über die Abfassung desselben folgende Hauptpunkte: Matthäus hat sein Evangelium in der Sprache der Hebräer geschrieben; unter den Evangelisten hat er zuerst zur Feder gegriffen und zwar zu einer Zeit, wo er unter seinen Volksgenossen in Palästina thätig war, ehe er von da aufbrach, um in der Fremde die frohe Botschaft zu verkünden [1]. Matthäus wollte mit seiner Evangelienschrift den Judenchristen in Palästina einen Ersatz seiner Gegenwart und mündlichen Predigt bieten. Als Kern der Überlieferung darf man geradezu die Angabe über Fertigstellung der Schrift vor dem Abgang des Matthäus aus dem hl. Lande ansehen; die Angabe erscheint durchaus glaubwürdig und entspricht völlig den Anschauungen, welche wir uns auf Grund von Matth. 28, 19 über die neutest. Schriftabfassung bilden müssen: die Apostel betrachteten

1) Eusebius, Kg. III, 24, 6; III, 25, 5; VI, 25; V, 10; Irenaeus adv. haer. III, 1, 1; Epiphanius haer. 51, 6.

die mündliche Predigt als das gewöhnliche Mittel zur Verbreitung der christlichen Lehre; nur ausnahmsweise, wenn ein ganz bestimmter Anlaß, eine Art Notfall vorlag, griffen sie zur Feder [1]). Eben einen solchen aber, bezw. die Befriedigung eines dringenden Bedürfnisses hat die Tradition mit jener Bemerkung im Auge. Und so liegt der Schwerpunkt der Sache in der Frage: wann ist Matthäus behufs auswärtiger Missionsthätigkeit von Palästina abgegangen? Eine ganz zuverlässige Nachricht darüber aus dem Altertum haben wir nicht. Allerdings können wir als eine Art Ersatz dafür die Angaben über den Weggang der Apostel überhaupt von Palästina, über die sogenannte Aposteltrennung betrachten. Denn es liegt sehr nahe zu vermuten, daß Matthäus ungefähr gleichzeitig mit den übrigen werde aufgebrochen sein. Freilich tritt uns auch in diesem Betreff ein Schwanken der bezüglichen Angaben entgegen, indem das 7. (8.) [2]) oder das 12. Jahr [3]) nach dem Tode Jesu als Zeitpunkt der Trennung angeführt wird. Felten entscheidet sich für das Jahr 42 [4]) und wir möchten ihm in diesem Punkte nicht entgegentreten. Ja wir sehen das Jahr 42—43 als den Termin an, über welchen hinaus der Weggang der meisten Apostel von Jerusalem und aus Palästina nicht verlegt werden darf. Nur möchten wir den Beweis hiefür in anderer Weise führen als Felten gethan hat. Es sei auf folgende Punkte aufmerksam gemacht.

---

1) Vgl. Eusebius Kg. III, 25, 5.

2) Clem. Recog. 1, 43; 9, 29.

3) *κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. Al. Str. VI, 5, 43 und Apollonius bei Eusebius Kg. V, 18, 14.

4) Apg. S. 241.

a) Die Darstellung der Apostelgeschichte (Act. 12, 1 ff.) über die 42 oder 43 von Agrippa inszenierte Verfolgung der Christen läßt mit Sicherheit erkennen, daß Petrus wohl einer der letzten war, der Jerusalem verließ. In dieser Verfolgung erblickten ohne Zweifel die Apostel den durch höhere Fügung herbeigeführten Anlaß, die jüdische Metropole und das hl. Land zu verlassen und auswärts das Evangelium zu verkünden.

b) Die Apostelgeschichte (2, 9 ff.) berichtet von einer Beteiligung der Welt oder des Erdkreises am Wunder des ersten Pfingstfestes. Die gleich bei diesem Anlaß für das Christentum gewonnenen Fremden trugen die Kunde von den Ereignissen in Jerusalem nach allen Himmelsrichtungen und Weltgegenden. Es sei hier an die Darstellung der klementinischen Homilien über das Bekanntwerden des Christentums in Rom erinnert. Darnach kam unter Kaiser Tiberius in einem Frühjahr (wohl 34 oder 35) die Nachricht von den Vorgängen in Judäa nach Rom und machte gewaltiges Aufsehen [1]. Die Darstellung des Klemensromans enthält, bemerkt selbst Steck [2], mehr Wahrheit als man ihr zutraut. Einen ähnlichen Gang muß die Sache auch anderwärts genommen haben. Nun erscheint es aber völlig undenkbar, daß mehrere Dezennien sollten vorüber gegangen sein, bis die Apostel nach allen Seiten auszogen, um einerseits die da und dort schon vorhandenen christlichen Elemente zu sammeln und zu christlichen Gemeinden zu verbinden, andrerseits in den vom Christentum noch nicht

---

1) Clem. Rom. Homil. I, 6. 7.
2) Steck, Der Galaterbrief 1888. S. 378.

berührten Provinzen demselben eine Stätte zu bereiten. Der Aufbruch aus Palästina behufs Erreichung dieses Zweckes muß spätestens 42—43 erfolgt sein.

c) Paulus schreibt 58/9 an die Römer, er gedenke seinen längst gehegten Plan, nach Rom zu kommen, auszuführen, sobald er die Kollekte in Jerusalem übergeben haben werde; in Asien und Griechenland finde er kein Arbeitsfeld mehr (Röm. 15, 22 ff.). Gewiß sind diese Worte cum grano salis zu verstehen: der Apostel hatte damals den Samen des Christentums nur an allen Hauptpunkten der genannten Länder ausgestreut und der christlichen Sache gewisse Mittelpunkte geschaffen. Weiterhin ist in Anschlag zu bringen, daß der Völkerlehrer die Welt westwärts von Jerusalem als sein Arbeitsfeld betrachtete; auch das dürfen wir nicht vergessen, daß Paulus mehr gearbeitet hat als alle andern; allein gleichwohl erscheint es völlig unglaublich, daß um die Zeit der Abfassung des Römerbriefs die übrigen Apostel ihre Thätigkeit noch ganz oder größtenteils auf Palästina und etwa die unmittelbar angrenzenden Provinzen sollten beschränkt haben; sicherlich waren damals die meisten von ihnen ebenso überallhin ostwärts gedrungen, wie Petrus und Paulus nach Westen.

d) Klemens von Rom schreibt im Jahr 96 an die Korinther (I, 42): nachdem die Apostel ihre Aufträge empfangen und durch die Auferstehung des Herrn volle Überzeugung gewonnen hatten, in Gottes Wort befestigt und mit der Fülle des Geistes ausgerüstet waren, zogen sie aus, das Evangelium zu verkünden. Gewiß liegt uns hier eine zusammenfassende Darstellung von dem Gang der Dinge in der ersten Zeit vor; dieselbe

erweckt ihrem nächsten Wortlaut nach die Vorstellung eines sehr früh erfolgten Aufbruchs der Apostel; wir müssen daher auf Grund anderweitiger Anhaltspunkte einige Einschränkung machen und noch an einen mehrjährigen Aufenthalt der Apostel in Jerusalem und Palästina denken; andererseits aber gestattet diese von einem so vorzüglich unterrichteten Mann der apostolischen Zeit stammende Bemerkung nicht, die Aposteltrennung erst ums Jahr 60 anzusetzen.

e) Irenäus stimmt im wesentlichen mit Klemens überein: nachdem die Apostel mit der Kraft des hl. Geistes ausgerüstet und mit allem erfüllt waren und eine vollkommene Erkenntnis hatten, gingen sie aus bis an die Grenzen der Erde, die Huldberweisungen Gottes gegen uns predigend und den himmlischen Frieden den Menschen verkündigend [1]). Vgl. III, 3, 2 und besonders IV, 4, 1: hier wird ein Einwand gegen die Sache Christi widerlegt, der von der Zerstörung Jerusalems hergenommen war, das als die Stadt des großen Königs nicht hätte zerstört werden dürfen. „Als auf der ganzen Erde die Frucht ausgestreut war, wurde mit Recht verlassen was einst herrliche Frucht getragen, jetzt aber nicht mehr dienlich war zur Fruchtbringung", d. h. Jerusalem. Demnach setzt Irenäus die „Vollendung" der Bekehrung der Welt im Jahre 70 an; er muß somit von der Ansicht ausgehen, daß die Apostel jedenfalls wenige Jahre nach dem Tode Jesu von Jerusalem und Judäa aufgebrochen sind. Vgl. noch IV, 20, 12; IV, 23, 2.

f) Diese Anschauung von dem frühen Weggang der

1) Iren. adv. haer. III, 1, 1.

Apostel nach den Provinzen des Reichs hat sich in den folgenden Jahrhunderten erhalten. Wir verweisen noch auf den Bericht des Laktanz (de mort. 2) und auf den des Eusebius über die Zustände in Judäa vor Ausbruch des jüdischen Kriegs (66) [1]: „So war damals die Lage der Juden. Die hl. Apostel und Jünger Jesu hatten sich über die ganze bewohnte Erde zerstreut. .... Den Stephanus hatten die Juden gesteinigt, dann den Jakobus, den Bruder des Johannes, enthauptet, zuletzt Jakobus, den Bischof von Jerusalem, getötet; die übrigen Apostel aber hatten sich nach unzähligen Nachstellungen gegen ihr Leben aus dem jüdischen Lande entfernt und zur Verkündigung des Evangeliums den Weg zu allen Völkern angetreten". Der Weggang war also im Todesjahr des jüngeren Jakobus (62) [2]) längst erfolgt. Unter Erwägung aller dieser Momente halten wir die Annahme von der Trennung der Apostel im Jahr 42—43 als eine wohl begründete, und es scheint jetzt die Schlußfolgerung einleuchtend: damals hat auch Matthäus Jerusalem und Palästina verlassen und etwa 41 sein Evangelium geschrieben *ὡς ἤμελλε καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι* [3]). Eben diese Schlußfolgerung hat Felten gemacht und demnach die Frage betreffs der Abfassungszeit des Matthäusevangeliums entschieden. Auf diesem Weg können wir ihm leider nicht folgen und zwar hindert uns daran das Zeugnis des Irenäus, sodann der Charakter des Evangeliums.

ad a) An der Bemerkung des Irenäus: „Matthäus

1) Kg. II, 26; III, 1 und III, 5.
2) Jos. Antiqu. 20, 9, 1.
3) Eusebius, Kg. III, 24, 6.

schrieb, während Petrus und Paulus in Rom predigten und die Kirche gründeten", erregt freilich der zweite Teil Anstoß, da ja die eigentliche, erste Gründung der römischen Kirche ums Jahr 43 und zwar durch Petrus ohne Paulus erfolgt war, und man könnte an sich ganz wohl auf den Gedanken kommen, daß Irenäus aus Versehen auch den Paulus nannte, trotzdem er nur die Gründung der Kirche in Rom durch Petrus allein im Jahre 43 im Auge hatte [1]). Allein diese Exegese der Worte ist ausgeschlossen durch die unmittelbar folgenden Worte: „Nach dem Tode des Petrus und Paulus hat Markus uns die Predigt des Petrus schriftlich übergeben." Da Irenäus in solchem Zusammenhang von der Thätigkeit der beiden Apostel redet, muß er die Zeit 62—67 gemeint haben. Nach dem ganzen Zweck seiner Schrift ist es dem hl. Bischof vornehmlich zu thun um den Nachweis der apostolischen Succession und der Reinheit der von dem Apostel stammenden Überlieferung in der Kirche, und da richtet er den Blick seiner Leser vor allem auf Rom hin, die größte, älteste, allen bekannte, von den beiden Hauptaposteln gegründete und aufgerichtete Kirche, mit welcher jede Kirche übereinstimmen muß, da in ihr die von den Aposteln überkommene Überlieferung lauter bewahrt worden ist [2]). Schon durch die Bezeichnung der römischen Kirche als der ältesten verrät Irenäus seine Kenntnis von dem Ursprung derselben, welchen er, trotzdem er offenbar nur das Abendland berücksichtigte (III, 1, 1), unmöglich erst

1) So z. B. Kaulen, Einleitung II, 2 S. 402.
2) Iren. adv. baer. III, 3, 2.

in die Zeit 62—63 versetzen kann; er will lediglich die überaus wichtige Thatsache hervorheben, daß gleichzeitig zwei Apostel, die Fürsten derselben, in Rom ihre Thätigkeit entfaltet haben, welche Thätigkeit nicht etwa bloß eine vorübergehende, kurz dauernde, sondern eine über einen größeren Zeitraum sich erstreckende war, so daß eine vollständige Gründung und vollendete Organisation eintreten und die römische Kirche in einem exemplarischen Zustand von den beiden Aposteln ihren Nachfolgern zur Regierung übergeben werden konnte.

ad b) Charakter des Evangeliums.

Der Apostel Matthäus will den Judenchristen in Palästina zeigen, wie es gekommen, daß das Volk Israel, welchem der Messias längst versprochen war, in dessen Mitte Jesus zunächst gelehrt, gewirkt und sein messianisches Reich errichtet, thatsächlich in seiner großen Mehrheit von dem Herrn verworfen worden und vom Reiche ausgeschlossen sei, während die Heiden in Masse in dasselbe eintreten. Eine Erörterung und Auseinandersetzung über dieses Problem in einer Zeit, wo über Palästina hinaus das Christentum noch nicht verbreitet war, würde völlig rätselhaft erscheinen; einigermaßen im Einklang stände der Charakter des Evangeliums mit der späteren Zeit, als durch die Missionsthätigkeit des Paulus und Barnabas von Antiochien aus das Evangelium namentlich in Kleinasien ansehnliche Verbreitung gefunden hatte, also mit der Zeit 49—50 [1]). Indes ist auch diese Annahme hinfällig angesichts der Darstellung der Apostelgeschichte (vgl. besonders 14, 16; 15, 3 ff.). Darnach

1) Vgl. Cornely l. c. S. 79.

wurden die großartigen Erfolge der Heidenmission zum erstenmal im Jahre 51 in offizieller Weise der Gemeinde in Jerusalem kundgegeben und über die im Hinblick auf die neue Sachlage notwendig gewordenen Maßnahmen beraten und beschlossen. Damals redete man noch nicht von der Verwerfung Israels, sondern nur von der Zulassung auch der Heiden im weitesten Umfang und von den Bedingungen dieser Zulassung; wo aber die Verhältnisse so lagen, ist noch kein Platz für das Matthäusevangelium. Sieben Jahre später war es anders; da wurde die bezeichnete Frage betreffs der immer deutlicher zu Tage tretenden Ausschließung Israels in juden- und heidenchristlichen Kreisen lebhaft erörtert, wie die Behandlung dieser Frage durch Paulus im Römerbrief (c. 9—11) unwiderleglich darthut. Ob eine derartige Erörterung um jene Zeit (58/9) auch in Palästina und speziell in Jerusalem in weiterem Umfang stattfand, erscheint zweifelhaft; eine Prüfung von Kap. 21 der Apg. führt zur Verneinung der Frage. Solange die Judenchristen daselbst größtenteils Eiferer für das Gesetz waren, solange durch die Persönlichkeit des dortigen Bischofs ein gewisser Zusammenhang mit dem Judentum aufrecht erhalten wurde, so zwar, daß die eifrigsten und dem Gesetz ergebensten Juden über die Ermordung des Jakobus in große Entrüstung gerieten und die Urheber derselben bei dem römischen Statthalter (Albinus) ob der Frevelthat verklagten [1]), in dieser Zeit (62) dürfte das bezeichnete Problem wenigstens in Jerusalem und Judäa die Geister noch nicht viel beschäf-

1) Jos. Antiq. 20, 9, 1.

tigt haben. Aber freilich eben damals (62) trat eine Wendung ein und in sehr kurzer Zeit vollzog sich eine gründliche Änderung. Die jüdische Nationalpartei, welche die Abschüttelung des römischen Jochs und die Herstellung der früheren Selbständigkeit auf ihr Programm geschrieben, gewann rasch die Oberhand und trieb zum Krieg. Jetzt galt es für die Judenchristen in Palästina, die Bande mit dem Judentum, welche selbst der Völkerapostel als so starke und feste erkannt und empfunden hat (Röm. 9, 2 ff.), zu zerreißen, ohne rückwärts zu blicken ausschließlich der Kreuzesfahne zu folgen und jede Interessengemeinschaft mit der angestammten Nation völlig zu lösen. Solche Loslösung kostete Kampf und manche standen in Gefahr denselben nicht gut zu kämpfen, sondern in die Arme des Judentums zurückzusinken. In dieser kritischen Zeitlage sah sich Paulus von Rom aus veranlaßt, seine Stimme zu erheben und die Brüder in Palästina vor dem drohenden Abfall vom christlichen Glauben und der Rückkehr zum Judentum zu warnen (Hebräerbrief 63). Ungefähr gleichzeitig kam nun auch Matthäus der bedrohten Sache des Christentums zu Hilfe durch Abfassung seiner Evangelienschrift, worin er den palästinensischen Christen den Nachweis liefert, daß der gemäß den alttestam. Weissagungen erschienene Messias von dem jüdischen Volk nicht anerkannt, das Volk selbst aber wegen seiner ablehnenden Haltung, Verhärtung und Verstockung verworfen und dessen Bestrafung vorausgesagt, demnach kein Grund vorhanden sei, mit diesem gottesmörderischen Volk die Verbindung aufrecht zu erhalten und sich in sein bevorstehendes Verderben zu verwickeln, indes auch kein Grund, an der Verwerfung die-

ses früher so begnadeten Volkes Anstoß zu nehmen, da dieselbe schon in den Schriften des A. T. vorherverkündet worden sei. So stellt sich also bei sorgfältiger Prüfung der hier in Betracht kommenden Verhältnisse die Zeit 63 — 64 als diejenige heraus, in welcher die Abfassung des Matthäusevangeliums angesetzt werden muß, eine Datierung, auf welche auch das Irenäuszeugnis hinführt und welcher die scheinbar abweichende Tradition über die Abfassung vor dem Abgang des Apostels aus Palästina keineswegs widerspricht. Es soll hier nicht an die Möglichkeit erinnert werden, daß Matthäus, vielleicht als der einzige neben Jakobus dem Jüngeren, irgendwo in Palästina bis in die Zeit von 63 — 64 geblieben und dann erst zur auswärtigen Mission abgegangen ist. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht ja freilich dafür, daß er ungefähr gleichzeitig mit den übrigen, 42 oder 43, abzog. Aber liegt es nicht nahe zu vermuten, daß Matthäus nach einer erstmaligen längeren Abwesenheit von Palästina und Jerusalem wieder dahin zurückgekehrt ist, vielleicht auf die Kunde von der mißlichen Lage der dortigen Christen, daselbst wieder einige Zeit thätig war und dann, ehe er definitiv und für immer das Land verließ, ein schriftliches Denkmal den christl. Brüdern hinterließ? Steht nicht geschichtlich fest, daß auch Petrus und Paulus, nachdem sie länger auswärts gewirkt, ihre Schritte nach dem hl. Land zurückgelenkt haben? Dürfen wir etwas derartiges nicht auch von andern Aposteln annehmen, zumal da Jerusalem erst im Jahre 66 von den Christen endgiltig aufgegeben wurde, während es bis dahin Mittel- und Ausgangspunkt war [1]? In diesem Sinne verstehe

1) Eusebius Kg. III, 5, 2 und 3.

ich eine Notiz bei Eusebius, wonach in den ersten vier Dekaden nach dem Tode des Herrn neben Jakobus (dem Jüngeren) auch andere Apostel und Jünger sich in Jerusalem sc. ab und zu aufhielten und so bis gegen 70 gleichsam die stärkste Schutzwehr für die Stadt bildeten [1]).

Zum Schluß darf wohl dem Prolog des Lukasevangeliums noch einige Aufmerksamkeit gewidmet werden. Freilich ergiebt sich hiebei eine weitere Differenz mit Aberle. Der gefeierte Lehrer hat über den lukanischen Prolog fast in einem elegischen Ton gesprochen [2]): es lasse sich aus dem seiner Form nach allerdings klassischen Proömium für die Beantwortung der allgemeinen Fragen über Entstehung und Zweck der in Rede stehenden Bücher des N. T. an und für sich weder etwas belegen noch widerlegen; eben die unrichtige Auffassung des Prologs habe zu einer Reihe verwerflicher Ansichten geführt und es zu einem großen Teil bewirkt, daß die neutest. Einleitung zum Judenspott geworden sei. Am besten sei es daher, auf die Benützung der einleitenden Verse des Lukasevangeliums ganz zu verzichten und sich mit einem non liquet zu begnügen. Ein solcher Standpunkt ist doch nicht ganz unbedenklich. Zwar ist die Zahl der schweren Mißverständnisse, von welchen die Erklärungsversuche begleitet gewesen sind, unleugbar groß und zwar sowohl betreffs der Gesamtauffassung als hinsichtlich der Auslegung einzelner Worte und Wendungen. Allein der Exeget darf angesichts solcher Mißerfolge den Mut nicht aufgeben; er darf den Prolog, der ja ganz augenscheinlich über das Verhältnis seines Autors zu den

1) Kg. III, 7, 9.
2) Einleitung, S. 69 ff.

Vorgängern auf dem Gebiet neutestamentlicher Schriftstellerei Aussagen enthält, unter keinen Umständen beiseite liegen lassen. Vielleicht daß es den Bemühungen vieler schließlich doch gelingt, in den Gedanken des Evangelisten einzudringen und seinen Worten den wahren Sinn abzugewinnen. Trotzdem auch heute noch die Meinungen über den Prolog im ganzen und über die Bedeutung der einzelnen Begriffe sich teilweise unvermittelt gegenüberstehen, so ist doch ein bescheidener Fortschritt zu verzeichnen und zwar in der Richtung einer größeren Verständigung. Es sei hier auf die Arbeiten von Schanz [1]) und Hahn [2]) hingewiesen. Auch der an zweiter Stelle genannte Gelehrte hat die Erklärung ganz namhaft gefördert, allein wir können ihm gerade in der Hauptsache nicht folgen, weil er das Evangelium nicht dem Heidenchristen Lukas, dem bekannten „Begleiter und Schüler des Paulus“, sondern einem palästinensischen Judenchristen, „irgend einem andern Gefährten Pauli“ (Silas oder Silvanus) zuschreibt [3]); indes auch in der Einzelerklärung vermögen wir ihm nicht in allweg beizustimmen. Wir geben hier zunächst eine Exegese des Prologs nach dem Wortlaut und möchten gegenüber der früher betonten „Mehrdeutigkeit aller entscheidenden Worte und Wendungen“ Klarheit in folgenden Punkten konstatieren.

1) Mit *ἐπεχείρησαν* will Lukas keinen Tadel aussprechen gegen seine Vorgänger, „die Vielen“, weder das Anmaßliche noch das Unzulängliche oder Vergebliche ihrer Bemühungen hervorheben, sondern einfach aussprechen:

---

1) Kommentar zum Lukasev., S. 46 ff.

2) Das Evangelium des Lukas, Breslau 1892.

3) S. 12—16.

schon viele haben sich daran gemacht, es unternommen, eine schriftliche Darstellung der christlichen Heilsthatsachen zu geben; man beachte wohl das *ἔδοξε κἀμοί*, womit sich Lukas mit den *πολλοί* annähernd auf gleiche Linie stellt: so habe auch ich für gut gefunden, in ähnlicher Weise wie sie eine Aufzeichnung zu machen und zu veröffentlichen.

2) *διήγησιν ἀνατάξασθαι. διήγησις* ist im Klassischen ein term. techn. = narratio, die sog. Geschichtserzählung, welche unmittelbar auf das Proömium folgt und an welche sich die sog. propositio und partitio anschließt; hier im allgemeinen Sinn von Erzählung gebraucht; in Verbindung mit *ἀνατάξασθαι* kann nur eine zusammenhängende und geordnete Erzählung gemeint sein. Somit sagt Lukas mit den ersten Worten von V. 1: iam multi (ante me) narrationem componere (concinnare) aggressi sunt. Der Singular *διήγησιν* kann keineswegs in dem Sinne gedeutet werden, als ob die *πολλοί* alle zusammen nur eine einzige *διήγησις* zustande gebracht hätten, vielmehr ist der Singular distributiv: jeder der „Vielen" fertigte eine *διήγησις*. Und diese litterarischen Produkte waren nicht etwa, wie man schon meinte, „zerstreute Blätter" oder „Einzelaufsätze", sondern je eine summarische, zusammenhängende Erzählung der Erlösungsthatsachen.

3) *τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* kann nicht bedeuten: res, quae creditae sunt, sondern nur res, quae completae sunt = die Thatsachen, welche zur Vollendung gelangt sind. Unter diesen Thatsachen sind gemeint das Leben und Wirken, Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi. Das beigefügte

ἐν ἡμῖν möchte man am liebsten von den zur Zeit dieser Thatsachen lebenden Menschen überhaupt, mit welchen der Evangelist sich zusammenfassen würde, verstehen im Gegensatz zu den früheren Geschlechtern (vgl. Hebr. 1, 1). Allein das *ἐν* legt nicht eine temporale, sondern eine lokale Auffassung nahe und das parallele *ἡμῖν* in V. 2 zeigt unwiderleglich, daß nur Christen gemeint sind, denen ja auch allein von den damals lebenden Menschen die Heilsthatsachen als solche bekannt und bewußt waren. Wie kann aber Lukas sagen: die Heilsthatsachen sind „in unserer Mitte" zur Vollendung gelangt, da er doch samt seinen meisten Lesern schon die zweite Generation repräsentiert? Der Evangelist bezeichnet durch diese Ausdrucksweise sich und seine Leser als zu den Christen gehörig; die Christen alle zusammen bilden Eine unzertrennliche Gemeinschaft und den Bereich, innerhalb dessen jene Thatsachen (mit der Auferstehung und Himmelfahrt) zur Vollendung gekommen sind.

4) *Καθὼς παρέδοσαν* darf nicht mit *πεπληροφορημένων*, sondern nur mit *ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι* verbunden werden: viele haben eine Geschichtserzählung zu geben unternommen gemäß dem, wie die Augenzeugen uns überliefert haben, also auf Grund der apostol. *παράδοσις*, aus dieser als ihrer Quelle schöpfend.

5) *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.* Hier zunächst die Hauptfrage: ist *τοῦ λόγου* bloß von *ὑπηρέται* oder auch von *αὐτόπται* abhängig? Die Auffassung im Sinne des zweiten Teils ist nur möglich, wenn man *λόγος* im Sinne des hebr. דָּבָר = Sache, Angelegenheit nimmt: diejenigen, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener der (in Rede stehenden)

Sache (τοῦ λόγου dann nicht verschieden von τῶν πραγμάτων) gewesen. Allein gerade wegen des vorausgehenden πράγματα muß man bei der eigentlichen Bedeutung von λόγος im Sinn von Wort stehen bleiben. Freilich den Begriff im Sinn des johanneischen λόγος zu nehmen, verbietet der Sprachgebrauch bei Lukas, vielmehr drückt es aus: Wort d. h. Evangelium. Damit ist die Beziehung des λόγου auf αὐτόπται von selbst aufgegeben und die Ergänzung von τῶν πραγμάτων zu letzterem ausgesprochen; allein diese Ergänzung ist wirklich eine sehr leichte, ich möchte sagen unwillkürliche, und ich kann eine solche Ergänzung bei der deutschen Übersetzung mit: Ereignisse, Thatsachen, nicht einmal empfehlen, da sie sich von selbst versteht. ἀπ' ἀρχῆς von Anfang sc. der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Somit ist der Sinn der Worte: gemäß dem wie uns jene Ereignisse diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen. Gemeint sind die Apostel. Da nach dem grammatischen Bau des Satzes ἀπ' ἀρχῆς auch zu ὑπηρέται gehört, so kann man einwenden: Diener des Wortes (Evangeliums) seien die Apostel doch nicht gleich im Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu geworden. Die Einrede ist aber ohne Belang. Denn wenn gleich die Apostel endgiltig und in feierlichster Form erst nach der Auferstehung den Auftrag erhielten, in alle Welt hinauszugehen und das „Wort" allen Völkern zu verkünden, so ist doch schon die Auswahl der Zwölf mit Beziehung auf den genannten Zweck und Beruf erfolgt (Luk. 6, 13); den Auftrag, das Wort zu verkünden, erhielten die Apostel schon vor ihrer probeweisen Aussendung (Matth. 10, 1 ff.; Luk. 9, 1 ff.) und führten ihn schon damals

thatsächlich aus, darum hat das ἀπ' ἀρχῆς auch in seiner Beziehung zu ὑπηρέται λόγου einen vortrefflichen Sinn.

6) Die Attributivbeifügung παρηκολουθηκότι zu ἐμοί darf keineswegs im Sinn von persönlicher Anwesenheit bei den erzählten Begebenheiten, sondern nur in uneigentlicher Bedeutung genommen werden: geistig nachgehen, nachforschen sc. bei denen, welche Auskunft geben können [1]). Das Objekt zu dem Partizip ist πᾶσιν (Neutr. = πᾶσι τοῖς πράγμασιν); ἄνωθεν gehört wie ἀκριβῶς zu dem Partizip: Lucas exploravit res repetens a prima origine d. h. ausholend bis auf die ersten Anfänge, nämlich Empfängnis, Geburt Jesu und des Täufers.

7) καθεξῆς σοι γράψαι ist, wie ich schon bei einer andern Gelegenheit gezeigt habe, nach dem Kontext auszulegen im Sinne von: nach der Zeitfolge beschreiben, so daß der Evangelist mit diesen Worten die Absicht kundgiebt, in seiner Schrift die Ereignisse in chronologischer Ordnung darzustellen. Nur sind hiebei zwei Restriktionen anzubringen.

a) Der Ausdruck καθεξῆς im bezeichneten Sinn ist nicht zu pressen, sondern von dem Plan des Lukas zu verstehen, demzufolge er die Thatsachen im ganzen in der Reihenfolge erzählt, wie sie geschehen sind: Geburt des Vorläufers, Geburt Jesu, Kindheit, öffentliches Auftreten, Wirksamkeit in Galiläa, dann in Jerusalem, Leiden, Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt. Eine Vergleichung des Lukasevangeliums mit den beiden andern Synoptikern stellt außerdem in manchen Abschnitten die Einhaltung einer genauen chronologischen Ordnung her-

---

1) Vgl. ἐπεξελθών bei Thukyd. I, 22, 3.

aus; es schwebt uns namentlich der Bericht des Lukas über die Feier des Abendmahls (cap. 22) vor Augen.

b) Lukas selbst berücksichtigt mit diesen Worten jedenfalls nicht den Matthäus, als ob er diesem gegenüber den Vorzug größerer chronologischer Anordnung beanspruchen wollte; sehr wahrscheinlich dagegen ist eine Bezugnahme auf die Arbeiten der „Vielen".

8) Mit den Worten in V. 4 spricht sich Lukas noch über den nächsten Zweck seiner Evangelien aus: damit du klar erkennest (ἐπιγνῷς) die Gewißheit, unzweifelhafte Wahrheit [1]) der Begebenheiten (τῶν λόγων), über welche du im mündlichen Unterricht Kunde vernommen. Es ist aufzulösen ἵνα ἐπιγνῷς περὶ τῶν λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης, τὴν ἀσφάλειαν. So können wir den ganzen Prolog dem Sinne nach folgendermaßen übersetzen:

Nachdem schon viele eine geordnete Darstellung von den unter uns zur Vollendung gekommenen Ereignissen auf Grund der Überlieferung derjenigen, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, zu geben versucht haben, so will auch ich die Feder ergreifen und die Thatsachen der Heilsgeschichte der Ordnung nach beschreiben; ich schreite an die Ausführung dieses Vorhabens, nachdem ich allem durch sorgfältige Erkundigung bei denen, welche Auskunft zu geben in der Lage waren, nachgegangen bin. Mein Bestreben ist hiebei zunächst darauf gerichtet, daß du, hochedler (erlauchter) Theophilus, die unzweifelhafte Wahrheit der Begebenheiten, von welchen du im Unterricht hörtest, mit voller Klarheit erkennen mögest.

1) Vgl. Hahn l. c. S. 80 und Vulgata: veritatem.

Nicht die regelmäßige Anlage dieser Periode, welche den kurzen Prolog mit einem hochbedeutsamen Inhalt bildet, auch nicht die Wahl einzelner Worte wie *ἀκριβῶς παρακολουθεῖν, κἀμοὶ ἔδοξε* (vgl. *ἠξίωσα γράφειν* Thuc. I, 22, 2), sondern die auffallende Verwandtschaft der Gedanken bestimmt mich, meiner Überzeugung Ausdruck zu geben, daß Lukas mit der klassischen Litteratur, speziell mit dem Werke des Thukydides bekannt war. Ganz nach Art [1]) des gefeiertsten Geschichtschreibers der Alten wirft Lukas zuerst einen Blick auf die Vergangenheit und spricht sich in unnachahmlicher Kürze über die bisherigen litterarischen Erscheinungen auf dem Gebiet der evangelischen Geschichtschreibung aus, dann über die von ihm selbst gemachten Vorstudien und Vorbereitungen, über die Aufgabe, die er seinerseits sich gestellt, über die Methode der Ausführung und den Zweck seiner Darstellung. Ob Lukas diesen Prolog als eine Einleitung nicht bloß zum Evangelium, sondern auch zur Apg., ja vielleicht noch für ein drittes Werk, in welchem die im *δεύτερος λόγος* begonnene Geschichte der christlichen Kirche fortgesetzt werden sollte, berechnet habe, erscheint doch sehr zweifelhaft; gerade diese Auffassung dürfte fast in erster Linie die falschen Auslegungen des Prologs veranlaßt haben, weil man aus den Worten desselben eine direkte und unmittelbare Beziehung auch auf das zweite Werk herauslesen wollte. Der Prolog leitet u. E. bloß das Evangelium ein. Denn Lukas nimmt darin, wie wir bald sehen werden, einerseits auf Matthäus Bezug, andererseits auf Markus und viele andere dem Markus ähnliche Vor-

1) Thukyd. I. (besonders cap. 22.)

gänger. Diese aber haben alle nur Evangelienschriften verfaßt in dem Sinne, daß Leben, Leiden, Sterben und Verklärung Jesu Christi behandelt war. Da Lukas im Prolog seine Arbeit mit den Schriften der zweiten Klasse (Markus 2c.) in Parallele stellt, so kann er auch nur seine Evangelienschrift im Auge gehabt haben. Daß Lukas schon bei Abfassung der letzteren die Fortsetzung seines Werkes über die von seinen Vorgängern gezogenen Grenzen hinaus in einer zweiten Schrift im Sinne hatte, braucht darum nicht geleugnet zu werden. Es genügte aber, von diesem Plan am Schluß des Evangeliums eine Andeutung zu geben oder im Anfang des zweiten Werkes den Charakter der Arbeit als Fortsetzung zu betonen. Lukas that letzteres einerseits mit klaren Worten (Act. 1, 1), andererseits in der Weise, daß er den kurzen Schlußbericht des *πρῶτος λόγος* an der Spitze des zweiten Buches in erweiterter Gestalt wiederaufnahm. Aber wir wollten hauptsächlich von den Konsequenzen reden, welche sich aus dem Inhalt des Lukasprologs für den Gegenstand unsrer Untersuchung ergeben. In erster Linie kommt in Betracht die bestimmte Unterscheidung, welche Lukas zwischen der *παράδοσις* der ursprünglichen Augenzeugen und den Werken der „Vielen" macht: letztere haben bei ihren Aufzeichnungen aus der Quelle der apostolischen *παράδοσις* geschöpft. Der Evangelist setzt seine Arbeit (durch *κἀμοὶ ἔδοξεν*) in Parallele zu den sekundären Werken der „Vielen" und reiht sein Buch in die Klasse derselben ein; er konstatiert damit in aller Form, daß er, selbst auch kein Augenzeuge der Begebenheiten, (eben das trifft wieder nur betreffs des Evangeliums zu!) in dieser Art der geschichtlichen Darstellung der

evangelischen Thatsachen eine größere Anzahl von Vorgängern habe. Allerdings nimmt Lukas, mit diesen auf gleiche Linie sich stellend, doch sofort einigen Vorzug für sich in Anspruch, indem er erklärt, daß er weiter aushole und auf die Anfangsgeschichte (Empfängnis, Geburt Jesu) zurückgehe, größere Vollständigkeit angestrebt habe und die durch sorgfältige Nachforschung erkundeten Ereignisse im ganzen in chronologischer Ordnung zur Darstellung bringe. Die Werke der „Vielen" sind verloren gegangen; wir sind daher nicht imstande, zu untersuchen und zu entscheiden, in welcher Weise die Verfasser derselben näherhin die apostolische *παράδοσις* bei der Anfertigung ihrer Schriften benützt haben; auch darüber können wir uns keine unmittelbare Gewißheit verschaffen, ob sie bei ihren Ausführungen nur die mündliche *παράδοσις* der Apostel verwertet haben, so daß sie das, was diese in ihren mündlichen Vorträgen erzählt hatten, niederschrieben, oder ob sie auch eine schriftliche *παράδοσις* sich zu nutze machten. Nur von einem einzigen aus der Zahl der „Vielen", dieser Vorgänger des Lukas, können wir mit aller Bestimmtheit behaupten, bezw. beweisen, daß ihm bei Abfassung seines Werkes auch eine schriftliche *παράδοσις* vorlag; dieser unus de multis ist Markus. Das lehrt sein Evangelium. Zwar haben wir die Angabe der Tradition über die *παράδοσις* des Petrus d. h. über die mündlichen Vorträge des Felsenapostels als der ersten und Hauptquelle der Aufzeichnung des Markus angesichts des Charakters der Evangelienschrift als durchaus glaubwürdig erkannt; allein die Annahme nur dieser Einen Quelle genügt nicht, um die Eigentümlichkeiten des Evangeliums zu erklären. Vor

allem verlangt die Beschränkung der Diegese auf die galiläische Wirksamkeit Jesu eine Erklärung. Es hat doch Petrus, dieser bevorzugte Augenzeuge [1]), ganz sicher in seinen mündlichen Vorträgen zu Rom vielfach Christi Thaten und Reden in Judäa erzählt, z. B. die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgebornen, die Auferweckung des Lazarus [2]), und doch enthält Markus nichts davon. Das begreifen wir nur bei der Annahme, daß Markus außer den mündlichen Vorträgen des Petrus noch eine schriftliche Quelle benützt und nach ihr sich bei Aufnahme des Stoffs gerichtet, um solcher schriftlichen Vorlage willen sich gewisse Beschränkungen auferlegt hat. Diese Vorlage kann aber nur die Evangelienschrift des Matthäus sein. Denn das ist durch das christliche Altertum am besten bezeugt: aus der Zahl der Apostel haben nur zwei geschrieben, Matthäus und Johannes, und zwar zuerst Matthäus [3]). Sein Evangelium war, wie wir oben zeigten und wie auch die bald zu erörternde Benützung desselben durch den ums Jahr 68 schreibenden Lukas beweist, zur Zeit, da Markus schrieb (66—67), schon vorhanden, und so konnte dieser sie zu der mündlichen *παράδοσις* des Petrus hin zu Rate ziehen. Somit werden wir zu jener Bemerkung der Traditon über die Aufzeichnung des Markus nach der mündlichen Predigt Petri unter spezieller Beziehung der Aussage des Lukas auf Markus noch hinzufügen müssen: Markus, einer der „Vielen", schrieb zugleich demgemäß, wie (*καθώς*) der ursprüngliche Augenzeuge und Diener

1) Vgl. II. Petr. 1, 16.
2) Joh. 5; 9; 12.
3) Vgl. Eusebius, Kg. VI, 25, 4; III, 24, 5.

des Wortes, Matthäus, die Ereignisse schriftlich überliefert hat. Eine Hindeutung auf den späteren Ursprung der Markusschrift im Vergleich zu der des Matthäus enthält wohl auch jenes viel kommentierte Urteil des Papias bei Eusebius, das auf den Presbyter (= Apostel) Johannes zurückgeht: „Markus, der (schriftliche) Interpret des Petrus, schrieb nach den mündlichen Vorträgen dieses Apostels die Thaten und Reden des Herrn nieder, jedoch nicht in Ordnung" [1]. Durch die letzten Worte kann der schriftlichen Darstellung des Markus nicht jede Ordnung abgesprochen werden wollen, da dieselbe ganz augenscheinlich eine solche aufweist; der Sinn der Worte kann nur der sein, die Ordnung bei Markus sei nicht dieselbe wie bei einem andern Evangelisten d. h. bei Matthäus, dem einzigen, der als Augenzeuge geschrieben hat, ehe Markus seine Schrift komponierte. Daß es sich an der Stelle um einen Vergleich des Markus mit Matthäus handelt, ergiebt sich aus dem Umstand, daß im unmittelbaren Zusammenhang wirklich Matthäus genannt ist. Der „Presbyter" Johannes (oder Papias) kann aber, wenn er so die Schrift des Markus nach einer Aufzeichnung des Matthäus gemessen und kritisiert hat, nur eine wirkliche Evangelienschrift des Matthäus, nicht etwa bloß eine „Spruchsammlung" desselben im Auge gehabt haben, da die Vergleichung einer „Reden und Thaten" darstellenden Schrift mit einer nur „Reden" enthaltenden Sammelschrift von vorneherein unzutreffend wäre. Bei eigener Prüfung der beiden Evangelienschriften gewinnen wir aber über die Ab-

1) Eusebius, Kg. III, 39, 15.

hängigkeit des Markus von Matthäus volle Gewißheit und besonders bei sorgfältiger Prüfung der beiderseitigen Leidensgeschichte: wir heben hervor den Bericht über die Abhaltung des Paschamahles, die Konsekration des Kelches, über die Entlarvung des Verräters, über die Weissagung Jesu betreffs der Verleugnung des Petrus, über die Angst Jesu am Ölberg, die Verhandlung vor dem Synedrium, dann vor Pilatus: eine Übereinstimmung ist hier überall vorhanden in der Sache und in der Form, und die Priorität des Matthäus, wie sich bald zeigen wird, unverkennbar.

Hier zunächst noch eine Antwort auf die Frage: hat Lukas seinerseits die Aufzeichnungen der „Vielen" bei Abfassung seines Evangeliums benützt? Die Frage ist wohl zu bejahen. Denn wenn er überall sorgfältige Nachforschungen angestellt hat, warum hätte er dann gerade dieses Material, so weit er es wenigstens zur Erreichung seines Zweckes brauchbar fand, nicht verwerten sollen? Eine Kontrolle über die Art, wie er das that, ist uns nicht möglich, weil die Werke verloren gegangen sind. Nur hinsichtlich der Beiziehung des zu den „Vielen" gehörigen Markus durch Lukas haben wir volle Gewißheit. Die Benützung tritt ja ganz deutlich hervor in dem Teil des Lukasevangeliums, in welchem die galiläische Wirksamkeit Jesu geschildert ist: 3, 1—9, 50: hier hält Lukas fast durchweg die Reihenfolge des Markus in der Erzählung ein. Der Anschluß an Markus in diesem Teil ist auch fast allgemein zugegeben, ebenso daß es sich nur um eine Abhängigkeit des Lukas von Markus handeln kann, nicht umgekehrt. Allein man darf nun nicht, wie geschehen ist, einseitig die Abhängig-

keit des Lukas von Markus betonen: das wäre schon in Anbetracht des Charakters der lukanischen Leidensgeschichte verfehlt, welche bei der Annahme bloß solcher Abhängigkeit ein vollendetes Rätsel bliebe (vgl. unten). Es ist hinzuzufügen: außer den sekundären Werken der „Vielen" und speziell des Markus hat Lukas auch den Matthäus verwendet. Dies deutet der Evangelist selbst wieder an, indem er in bestimmter Unterscheidung von den Aufzeichnungen der „Vielen" auf die „Überlieferung der ursprünglichen Augenzeugen" hinweist und weiter sagt, daß aus dieser als ihrer Quelle die „Vielen" geschöpft, daß diese Überlieferung aber auch ihm selbst wie seinen zeitgenössischen Mitchristen (als Gemeingut) vorgelegen sei: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται.* Man wende nicht ein, mit diesen Worten meine Lukas nur die mündliche Überlieferung der Apostel; diese meint er allerdings, was schon der Plural *οἱ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται* zeigt, aber nicht sie allein, sondern auch die schriftliche *παράδοσις* des Matthäus. Beweis: eine Prüfung des Lukasevangeliums führt zu dem sicheren Ergebnis, daß der Evangelist neben Markus die Schrift des Matthäus beigezogen hat. Am augenfälligsten macht sich das in der Partie 6, 20—8, 3 bemerklich. Zwei Erzählungen sind hier dem Lukas ausschließlich eigen: die Auferweckung des Jünglings von Nain (7, 11—17) und die Salbung durch die Sünderin (7, 36—50). In den übrigen Teilen dieses Abschnittes ist der Anschluß des Lukas an Matthäus unverkennbar; besonders evident 6, 17—49, Bergpredigt = Matth. c. 5—7; dabei steht die Priorität der Darstellung des Matthäus fest und ist allgemein zugegeben. Auch 7, 18—35

= Matth. 11, 2—19, Gesandtschaft des Täufers, ist sehr instruktiv. Weiterhin tritt die Abweichung des Lukas von Markus und die Abhängigkeit von Matthäus wiederholt in dem sogenannten Reisebericht 9, 51—18—20 scharf hervor.

Demnach stellt sich nach den eigenen Andeutungen des Lukas in seinem Prolog das Verhältnis der drei Evangelisten zu einander fogendermaßen heraus. Matthäus hat als erster geschrieben, und zwar eine Evangelienschrift, nach ihm und unter Benützung derselben Markus, dann folgte Lukas, der beide vor sich hatte und bei der Ausarbeitung seiner Evangelienschrift benützte. Aber freilich diese Benützung ist eine freie und selbständige; nicht selten erscheint uns diese Selbständigkeit des Lukas auf den ersten Anblick fast befremdlich. Das ist besonders, wie schon berührt wurde, der Fall in der Leidensgeschichte. Während gerade da Markus dem Matthäus sozusagen Schritt für Schritt folgt, nur daß er meist etwas kürzt, hie und da auch mit Rücksicht auf seinen Zweck Auslassungen macht oder auch einmal eine kleine Erweiterung anbringt, weicht Lukas in der Darstellung der Leidensgeschichte sehr häufig ab, wobei man mehr als einmal erkennt, daß er seine beiden Vorgänger berücksichtigt und deren Bericht ergänzen oder in helleres Licht stellen will. Es sei hier nur an das Referat des Lukas über das Paschamahl und die Einsetzung der Eucharistie erinnert, wo wir allein bei Lukas einen ziemlich klaren Einblick in den Verlauf der ganzen Handlung gewinnen, namentlich auch über den Zeitpunkt, in welchem Jesus die Worte 22, 18 gesprochen hat und in welchem die Entlarvung des Verräters erfolgte (22, 21).

Charakteristisch ist ferner der Bericht des Lukas über das Verhör Jesu vor Pilatus, wo der Leser den Eindruck bekommt, daß der Evangelist die Frage bei Matthäus — Markus: „Bist du der König der Juden"? (Matth. 27, 11; Mark. 15, 2) erklären und beleuchten will durch die Angabe der Anklagepunkte, welche die Synedristen gegen Jesus vorbrachten (23, 2): „Wir haben diesen erfunden als einen, der unser Volk verdreht, der wehrt, dem Kaiser Zins zu geben und sagt, er sei Christus, der König". Endlich sei noch aufmerksam gemacht auf den Bericht der drei Synoptiker über Jesu Weissagung betreffs der Jerusalem und dem Tempel bevorstehenden Katastrophe. Matthäus schreibt: „Wenn ihr sehet den Greuel der Verwüstung am heiligen Orte" = im Tempel (24, 15); Markus: „Wenn ihr stehen seht die Greuel der Verwüstung da, wo es nicht sein soll" (*ὅπου οὐ δεῖ;* 13, 14); Lukas: „Wenn ihr sehet, wie Jerusalem von Kriegsheeren umzingelt wird, dann erkennt, daß die Verwüstung nahe ist" (21, 20). Unzweifelhaft ist, daß hier Matthäus den ursprünglichen Wortlaut giebt, während Markus und Lukas im Interesse ihrer an die prophetische Sprache des A. T. nicht gewöhnten Leser eine kleine Änderung des ursprünglichen Wortlautes vorgenommen haben; man erkennt aber auch, daß Lukas sich weiter entfernt und daß er am spätesten unter ihnen geschrieben hat in einem Augenblick, wo die Prophezie in Erfüllung zu gehen anfing [1]. Endlich ist leicht ersichtlich, daß derartige

---

1) Man beachte noch besonders das bekannte *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω*, das bei Matthäus sich auf die Danielstelle bezieht, bei Markus aber, der die Danielstelle wegläßt, eine andere Be-

formelle Änderungen die Annahme einer Benützung des bezw. der Späteren durch den (die) Früheren notwendig machen, einer Benützung des Matthäus durch Markus, einer Benützung des Markus und Matthäus durch Lukas. Die Erkenntnis, daß die Sache so liege, dringt in immer weitere Kreise und gerade die richtige Erklärung des lukanischen Prologs scheint nicht am wenigsten geeignet, dieser Anschauung zum endlichen Sieg zu verhelfen. Zwar nennt ja Lukas nur im allgemeinen einerseits die sekundären Werke der „Vielen", ohne Markus namentlich hervorzuheben, ebenso andererseits nur die apostolische Überlieferung überhaupt ohne Namhaftmachung der schriftlichen *παράδοσις* des Matthäus und ohne ausdrückliche Andeutung des Gebrauchs dieser Schrift oder jener Werke; allein eine unbefangene Vergleichung stellt die Benützung wie des späteren Markus so des auf Grund von Augenzeugenschaft berichtenden Matthäus durch Lukas fest, und was die Beiziehung des Matthäus betrifft, so enthält die denkwürdige Wendung: *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται* einen deutlichen Fingerzeig. So bietet der lukanische Prolog unter Voraussetzung gleichzeitiger Prüfung der drei Synoptiker die beste Handhabe, um sowohl die sog. Markushypothese als die Griesbach'sche Aufstellung (zuerst schrieb Matthäus, nach ihm Lukas, dann erst Markus) als völlig haltlos und unbegründet abzuweisen und hinsichtlich der schon oben angeführten Bemerkung des alexandrin. Klemens [1]), dem bekannten Ausgangs- und Stützpunkt der Griesbach'schen

deutung erhalten hat, bei Lukas ganz fortgefallen ist. Vgl. Schanz zur Stelle.

1) Eusebius Kg. VI, 14, 5.

Hypothese, erkennt man, daß dieselbe trotz ihrer generellen Fassung die Evangelien mit Genealogien seien zuerst geschrieben worden, nur vom Matthäusevangelium verstanden werden darf, wie schon Chrysostomus richtig gesehen hat [1]).

1) Chrysostom. Homil. 4, 1 in Matth.

2.

Das Filioque auf dem Toletanum 447.

Von Repetent Dr. Merkle.

Unter den Akten der toletanischen Synode vom Jahre 400 (Mansi III, 997 ff.) erscheint als zweites Stück eine Regula fidei mit 18 Anathematismen, deren Zugehörigkeit zu diesem Konzil seit Jahrhunderten beanstandet wurde sowohl infolge ihrer Überschrift als auf Grund ihres Inhaltes. Letzteres namentlich wegen des für jene Zeit sehr auffallenden Filioque. Die Überschrift aber lautet: Incipit regula fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos, quam episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani et Baetici fecerunt, et cum praecepto papae urbis Romae Leonis ad Balconium episcopum Galliciae transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano.

Das Widerspruchsvolle dieser Angaben liegt auf der Hand. Die Bischöfe der genannten spanischen Provinzen sollen die Regula fidei entworfen und mit dem

Befehl des Papstes Leo an den gallizischen Bischof Balconius geschickt haben, was nach Leo's I ep. 15 auf das Jahr 447 weisen würde. Dieselben Bischöfe hätten auch die an erster Stelle in den Akten stehenden 20 Kanones aufgestellt, die sicher dem Jahre 400 angehören. Nun ist es zum voraus im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß dieselben Männer von 400 bis 447 Bischöfe gewesen, und das Gegenteil ist wenigstens in Beziehung auf einige historisch erwiesen [1]), wenn es überhaupt noch eines Beweises bedarf.

Die Überschrift wurde deswegen längst von allen Seiten angefochten, und jeder Versuch einer Verteidigung und einer vernünftigen Interpretation derselben ist nur „ein Denkmal exegetischer Not und Kunst", an dem man mit der Überzeugung nutzlos aufgewandter Arbeit vorübergeht. A. Rösler in seiner Monographie über Prudentius meint: „Der Wortlaut sagt genau nur, daß auf Befehl Leo's jenes Symbolum von den jeweiligen Inhabern der genannten Diözesen an den Bischof Balconius geschickt worden ist. Allein keineswegs liegt in den aufgeführten Worten auch, daß dieser Auftrag Leo's von denselben Personen ausgeführt worden ist, die jenes Symbolum verfaßt haben". Vielmehr sei diese Annahme durch den mit Ipsi eingeleiteten Satz ausgeschlossen aus dem bereits angedeuteten Grunde. Rösler fühlt selbst das Gezwungene dieser Erklärung, aber er meint, wir werden die widerspruchsvolle Unklarheit oder Unrichtigkeit der Angabe vielmehr ihrem Ver-

1) Vgl. A. Rösler, Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens (Freiburg 1886) 366 f.

fasser (wohl richtiger: ihren Verfassern) zuschreiben müssen, als die anderweitig so gut begründete Annahme, daß das Symbolum 400 abgefaßt wurde, aufgeben. (Was es mit dieser „guten Begründung" für eine Bewandtnis hat, wird sich im Verlauf zeigen.) „Und in der That war ein Irrtum leicht möglich, da nach der begründeten Vermutung von Gams [1]) die Fassung der Überschrift erst vom h. Martin von Braga nach 561 herrührt". „Die Unsicherheit der Überschrift als eines historischen Dokumentes steht jedenfalls als das sichere Resultat der darüber angestellten Untersuchungen fest" (R. 367). Wozu aber dann soviele Mühe, die Widersprüche durch exegetische Künste zu versöhnen?

Verfehlt an der Rösler'schen Übersetzung scheint mir schon die Wiedergabe des cum praecepto mit „auf Befehl"; so könnte *ex* praecepto übersetzt werden [2]), cum in der Bedeutung „auf Grund von" wäre erst durch unzweifelhafte Fälle zu erweisen, dürfte aber auch im 5. Jahrhundert beispiellos sein. Zudem entspräche dies der Sachlage nicht; Leo hatte nicht eine Versendung von alten Akten, sondern die Abhaltung eines Konzils an-

1) Kirchengeschichte von Spanien II, 1 (Regensb. 1864), 475.

2) Nach Angabe der Ballerini zu Leos' I ep. 15 (II, 1375, M. l. 54, 1333) hat Cod. Vatic. 1341: ... fecerunt ex praecepto papae urbis Leonis, et ad Balconium ... — eine Lesart, der man die Korrektur ansieht: auf Anordnung Leo's sei das Symbol gemacht und versandt worden. Die Annahme eines verloren gegangenen Briefes von Leo I wäre indes darum nicht notwendig (gegen Ballerini l. c.). Wenn der Papst das Konzil anordnete, so indirekt auch die dort aufgestellte Regula. Aber man braucht diese Aushilfe nicht, da *cum* pr. offenbar das Ursprüngliche ist; daß cum pr. später statt *ex* pr. geschrieben worden wäre ist undenkbar, nicht so das Gegenteil.

geordnet. Es wird also zu übersetzen sein: „mit der Anordnung“ (eine Synode zu halten), welche im 17. Kapitel des Briefes an Turibius vorliegt. Dieses Ausschreiben legten die Bischöfe ihrer Glaubensregel bei als eine Art Legitimation ihrer Beschlüsse, als Aufforderung an die gallizischen Kollegen, auch ihrerseits ein Konzil zu veranstalten. Mit dem Auswege, daß unter den episcopi nur die jeweiligen Inhaber verstanden und von den Persönlichkeiten abgesehen sei, wird Rösler nicht leicht Anklang finden. Solche abstrakte Scheidung zwischen Person und Amt ist nicht Sache des Altertums; es müßte, falls an andere Persönlichkeiten gedacht werden sollte, notwendig et ab eorum successoribus heißen.

Abgesehen übrigens von dieser sprachlichen Schwierigkeit ist die von Gams und Rösler ausgesprochene Vermutung an sich höchst unwahrscheinlich. Leo I dringt auf eine Synode. Allein „Bischof Turibius von Astorga hat das von Papst Leo angeordnete Konzil vom Jahre 447 oder 448 nicht halten können“; der Papst selbst deute ja in seinem Schreiben mögliche Hindernisse an. „Um wenigstens etwas gegen die Priscillianisten zu thun, schickte Turibius einen Auszug aus den Akten der toletanischen Synode vom Jahre 400, darunter auch die Glaubensregel mit den 18 Anathematismen und dem Befehle Leo's, eine Synode zu halten [hier weiß R. die richtige Übersetzung], an die spanischen Bischöfe, wahrscheinlich auch an Balconius von Braga, zur Unterschrift“. Und diesen Auszug haben wir noch als Akten des Toletanus 400 (368 f.). Als ob ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil die spanischen Bischöfe noch keine Kenntnis von dessen Beschlüssen gehabt hätten, zumal wenn

man mit Rösler (im Anschlusse an Gams) annimmt, jenes vielbesprochene Aktenstück sei die Formel, deren Zusendung (zum Behufe der Unterschrift) den gallizischen Bischöfen im Jahre 400 zu Toledo in Aussicht gestellt worden! Auch Leo mußte doch — dies ergeben die an seine Vorgänger erstatteten Berichte, die wir teils noch haben, teils aus den Antwortschreiben kennen, mit Sicherheit — auch von dem toletanischen Konzil v. J. 400 Kunde haben. Es würde sich aber lächerlich ausnehmen, wenn er die angeblich von Turibius aus den Akten dieser spanischen Synode entnommenen Anathematismen ausschriebe und dieses Plagiat spanischen Bischöfen als Norm übersändte [1]), nach welcher die Verhandlungen zu erfolgen hätten. Da wäre doch das einfache Verweisen auf die frühere Synode das Natürliche, das einzige eines Papstes Würdige gewesen. Die Rezeption der Beschlüsse eines Konzils durch ein späteres hätte zwar nichts Auffälliges; ein Symptom von Sterilität der spanischen Kirche aber wäre es gewesen, wenn sie mehr als anderthalb Jahrhunderte hindurch auf drei Synoden (Toledo 400 und 447, Braga 561) nur immer wieder die alten Formeln zu wiederholen gewußt hätte. Die fragliche Hypothese entbehrt also nicht nur jeden Grundes, sie führt auch zu neuen Schwierigkeiten.

So bleibt denn nichts übrig, als den Widerspruch in der dermaligen Fassung der Überschrift anzuerkennen. Aber soll denn gar nichts aus ihr zu entnehmen sein? Auch Gams (475) muß zugeben, daß die Erwähnung des

---

1) Leo ep. ad Turib. c. 17: secundum haec, quae ad tua consulta *respondimus*, plenissimo disquiratur examine.

Papstes Leo I auf eine spätere Synode hinweist, freilich nur, um nachher eine solche für Erdichtung zu erklären. Mag aber Martin von Bracara die Akten der Synode von 561 mit poetischer Lizenz redigiert haben (Gams 457), wie man denn im Berichte von der Übersendung der Konzilsakten gerade an Balconius von Bracara eine Färbung erblicken könnte zu gunsten dieser Stadt, welche das ganze 5. Jahrhundert hindurch als Metropole erscheinen sollte, was sie nicht war: der Name Leo's ist einmal da, und daß auch er erdichtet worden wäre, ist doch eine zu gewagte Behauptung, da ein Grund für solche Erfindung nicht leicht angegeben werden könnte. Wenn Martin sich einmal aufs Dichten verlegen wollte, so wäre es ihm, der ja die Sache gut verstand (Gams 457), wohl ebenso leicht gewesen, einen Papst aus der Zeit um 400 zu erfinden, der seiner Tendenz nur noch förderlicher gewesen wäre. Die betreffende Stelle im Konzil von Braga macht auf mich im Gegenteil den Eindruck historischer Glaubwürdigkeit, sie ist mir ein Zeugnis, daß der letzte Satz der Überschrift (Ipsi u. s. w.), der den Widerspruch erst hereinbringt, damals noch fehlte, und daß nicht Martin die Überschrift formulierte, sondern nach dieser noch nicht entstellten Überschrift jene Notiz gestaltete. Er hat nur deren ersten Satz, der noch gar nichts Widersprechendes sagt, mit Ausnahme dessen etwa, daß Turibius als notarius suae (des Leo) sedis bezeichnet wird, wobei aber erst zu untersuchen wäre, was notarius dort heißt; denn es einfach mit „Schreiber" zu übersetzen (wie Gams 458) verrät schon eine gewisse Tendenz. Wenn sodann Balconius um 415 Bischof war, so konnte

er dies auch noch 447 sein [1]). Idacius war 427 Bischof und war es mindestens noch 469 [2]); zwischen diesen beiden Terminen liegen 42 Jahre, zwischen jenen nur 32, und für einen älteren, angesehenen Bischof spricht die Übersendung der Schriftstücke gerade an ihn. Martin's, bzw. der Synode von Braga Bericht hat also nichts Unglaubwürdiges, ist ein nicht so leicht zu verwerfender Zeuge für eine 447 in Toledo gehaltene Synode. Ein Widerspruch findet sich nur in unserer Überschrift und zwar durch den Satz Ipsi. . . statuerunt, der demnach wohl erst nach Martin beigefügt wurde, wie er denn auch ganz einer späteren Zuthat gleichsieht. Ein Schreiber, der die ungefähre Identität der aus den Unterschriften der Kanones und der Überschrift der Glaubensregel zu entnehmenden Bischofssitze erkannte und bei beiden Stücken Toledo als Ort der Abfassung, auch beidemal die Priscillianisten als die bekämpften Feinde angegeben fand, konnte leicht dazukommen, dieselben Persönlichkeiten als Verfasser und dasselbe Jahr als Entstehungszeit zu betrachten, kurz, beide Synoden in Eine zu verschmelzen. Für eine spätere Zurechtmachung spricht auch die Art, wie die Regula mit den Anathematismen in der vorausgesandten Inhaltsangabe verzeichnet ist: während von den Kapiteln, die oft nur wenige Zeilen

---

1) Gegen Gams 458. Der bei Gams Series episcoporum (Regensb. 1873, 4°) 93 aus Leo's Brief an Turibius bekannte Seponius ist bloße Vermutung von Quesnell, welcher auch die Ballerini keineswegs zustimmen (M 54, 1336).

2) Papencordt Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika (Berl. 1837) 355. Idacius berichtet noch den Tod des Papstes Hilarius (468) und die Nachfolge des Simplicius zum J. 469, Gams K.G. v. Span. 469.

umfassen, jedes in einer eigenen Nummer exzerpiert wird, ist das Symbol und die Anathematismen unter einer einzigen Nummer (21) angefügt. (Dagegen ist von den professiones und der sententia gar nicht die Rede, was durch Perez' Angabe erklärt wird.) Auf Beispiele solcher falscher Zurechtmachungen bei anderen Konzilien weisen die Ballerini (M. l. 54, 1336) hin.

Wie soll nun aber die von uns dem Konzil 447 vindizierte Glaubensregel mitten unter die Akten der Synode vom Jahre 400 gekommen sein? Eine endgiltige Lösung dieser Frage ist nur durch Untersuchung der handschriftlichen Verhältnisse möglich, und über diese geben uns glücklicherweise die Ballerini vollgenügenden Aufschluß. Daraus ersieht man, was von der Behauptung zu halten ist, daß alle Handschriften die Abfassung der Regel mit dem Filioque im Jahre 400 bezeugen (Rössler 365). Nach Ausweis der Manuskripte waren in den ursprünglichen Sammlungen zunächst die 20 Kanones enthalten mit der Zeitangabe: Arcadii et Honorii temporibus sub die XII Sept., Stilicone consule [1]), in anderen Hss.: aera 438 (= 400), mit den Unterschriften der Bischöfe und der Schlußbemerkung: Explicit constitutis concilii Toletani. Damit sind also d i e A k t e n d e r S y n o d e 400 f ü r g e s c h l o s s e n e r k l ä r t, die Handschriften bezeugen damit, daß das Symbol mit dem

1) Daraus, daß dies schlechthin gesagt ist ohne Angabe des w i e v i e l t e n Konsulats, darf man schließen, daß die Zeitangabe schon v o r dem zweiten Konsulat Stilicho's (405) gemacht wurde, als man noch nicht zwischen mehreren Konsulaten desselben zu unterscheiden brauchte. Das Jahr 400 ist aber schon durch die Ärenangabe gesichert.

Filioque nicht dem ersten Toletanum angehört. Gegen diese urkundliche Thatsache hätte man nicht auf die Annahme rekurrieren sollen, daß vielleicht in den ursprünglichen Akten die übrigen Aktenstücke den Kanones vorausgingen. Wir können doch nur an die Akten uns halten, die wir noch haben, andere existieren nicht für uns. Und für so geistlos braucht man auch den einfältigsten Sammler nicht zu halten, daß er das letzte Stück an erste Stelle setzte und dann sagte, die Akten seien zu Ende, um gleich noch den größeren Teil derselben anzureihen! Dagegen zwei Synoden, welche in derselben Stadt innerhalb eines halben Jahrhunderts stattfanden, zu verwechseln, ist ein leicht möglicher und darum verzeihlicher historischer Irrtum. „Dieser Bemerkung des Sammlers kann keine größere Bedeutung zukommen als der Überschrift der Regula" meint Rösler (367[3]) trotzdem. Allein um das Widersinnige der letzteren zu erkennen sind spezielle historische Kenntnisse nötig, während nicht viel Kapazität dazu gehört um einzusehen, daß die Akten einer Synode nicht geschlossen sind, wenn ein Stück fertig ist und drei erst folgen.

Hinter diesen Kanones mit ihrer Schlußbemerkung steht dann die Regula mit ihrer sattsam behandelten Überschrift; weil sie kein Datum trägt und ebenfalls einem Toletanum angehört, wurde sie im Lauf der Zeit samt den Anathematismen zu dem Konzil v. J. 400 gezogen und dies in dem angehängten Satz Ipsi statuerunt. ... besiegelt. Die Bezeichnung der Bischöfe stimmt aber deutlich zu der von Leo ep. ad Turib. c. 17 gegebenen. Die Stücke 3 und 4, die professiones und die sententia, fehlen in allen diesen Handschrif-

ten — begreiflich: die Sammler hatten ein praktisches Interesse, sie wollten Kanones für dogmatische und disziplinäre Zwecke zusammenstellen, die mehr nur historischen Partien wurden fallen gelassen. Erst 1575 fand J. B. Perez, der im Auftrage des Bischofs Quiroga von Cuenca für Gregor XIII eine Sammlung der spanischen Konzilien aus guten alten Handschriften veranstaltete [1]), in einem 'S. Aemiliani codex allatus ex monasterio S. Aemiliani de la Cogolla, prope Najarum, scriptus anno Domini 962' (vgl. Ballerini l. c. 1334) die beiden bis dahin unbekannten Nummern, welche das Datum der Synode von Toledo aera 438 trugen, und fügte sie in seiner Sammlung hinter der Regula an mit dem ausdrücklichen Vermerk, letztere gehe dieses Konzil nichts an. Aber von da an wurde sie, vorher als Appendix des Toletanum 400 betrachtet, jetzt mitten zwischen dessen Akten stehend, als Bestandteil desselben angesehen. Die Echtheit der professiones wie der sententia ist über allen Zweifel erhaben durch das Zeugnis der Handschrift und die Notiz des Idacius zum Jahr 400. Eine Fälschung, welche an der Hand dieses Berichtes geschehen wäre, setzt einen größeren Eifer für solche Dinge voraus, als jene Zeiten ihn besaßen; auch hätte ein Fälscher wohl sich gehütet die Männer, welche er im Schriftstücke selbst sprechen läßt, mit dem Prädikate sanctae memoriae einzuführen. Dagegen wird durch diesen Beisatz die Annahme einer späteren Überarbeitung unumgänglich; wann eine solche geschah ist ebenso unsicher als es sicher ist,

1) Die von Perez nach Rom gesandte Sammlung war nach Angabe der Ballerini l. c. zu ihrer Zeit noch in der Vaticana als Cod. 4887, und befindet sich wohl jetzt noch daselbst.

daß sie auf Kleinigkeiten sich beschränkte. Der Behauptung, daß sie gerade auf der Synode zu Toledo 447 erfolgte, fehlt jeglicher Anhalt; dagegen wird man Gams (478) beipflichten müssen, der auf Astorga als Ort der Redaktion kommt, weil nur hier Diktinius als Heiliger bekannt war. Nach Hefele (C. G. II², 306) hätte in dieser Stadt 446 eine Synode getagt (nach einer ziemlich undeutlichen Notiz von Idacius, s. u. S. 425).

So sicher also die übrigen drei Aktenstücke auf dem Toletanum 400 verfaßt wurden, so sicher das zweite auf dem von Leo I 447 angeordneten Konzil. Die Handschriften halten sie deutlich auseinander, über das Explicit kommt man nicht hinüber. Neben der Vorbemerkung zu dem Symbol ist aber noch das in demselben stehende Filioque der Anlaß gewesen, die Glaubensregel ins Jahr 447 zu datieren, da eine so frühe Aufnahme dieses Zusatzes zu einem Glaubensbekenntnis nicht glaublich erschien. Rösler traut sich zu, diese Bedenken zu zerstreuen; nach ihm ist Prudentius „der bisher nicht beachtete, aber sehr zu achtende Zeuge für die Authenticität der genannten Urkunden“ (194), damit auch für das Filioque vom J. 400. Allerdings ein nicht beachteter Zeuge; denn auch dem fleißigen und findigen Gams, der sowohl für die Zuweisung des Symbols an das erste Toletanum seine große Gelehrsamkeit einsetzte, als auch dem Prudentius ein umfangreiches Kapitel in seiner Kirchengeschichte von Spanien (II, 1, 337—358) gewidmet hat, ist die Verwendbarkeit des Dichters für diesen Zweck entgangen. Des letzteren neuester Geschichtschreiber aber läßt ihn für das Toletanum 400 zeugen, und dieses wieder zeugt für Prudentius — eine Versicherung auf

Gegenseitigkeit, der wir in Röslers Buch öfters begegnen; so wenn der Verfasser der „Tageslieder" ein Zeuge für die altspanische Liturgie ist, und diese Zeugin für den Dichter; oder wenn aus der praktischen Richtung des Prudentius gefolgert wird, daß er gegen die aktuell bedeutende Häresie der Priscillianisten polemisire, und andererseits aus dieser seiner Ketzerbestreitung wieder sein praktisches Christentum erhellt.

Dieser angeblichen Übereinstimmung des genannten Dichters mit dem strittigen Symbol stehen ebenso erhebliche Differenzen gegenüber, wie eine demnächst zu publizierende Untersuchung des näheren nachweisen wird. Es kommt z. B. bei Prudentius weder die von Anfang an wegen des Formalprinzips des Priscillianismus brennende Apokryphenfrage zur Sprache, während der 12. Anathematismus energisch zu derselben Stellung nimmt; noch auch steht Prudentius bezüglich der allegorischen Schriftauslegung auf dem Standpunkt der damaligen spanischen Orthodoxie, vielmehr stimmt er im Gedankengang völlig mit Priscillian, dem angeblich von ihm unablässig bekämpften Häresiarchen, bezüglich dieser Frage überein. Hier interessiert uns nur seine Lehre vom Ausgang des H. Geistes, durch die er für das Filioque zeugen soll. „Dieses Schibboleth der Orthodoxie ist beim Dichter gang und gäbe, er braucht den fraglichen Ausdruck in auffallender Weise" (Rösler 365). So sieht Rösler sich zu der Frage veranlaßt: „Wurde das Filioque gerade zur Zeit und in der Heimat des Dichters wirklich in so auffallender Weise betont, daß es in seinen Schriften nur als fixiertes Echo erscheint"? — eine Frage, die er entschieden bejahen zu dürfen glaubt, und er ist glücklich,

dadurch zur endgültigen Lösung der Zweifel über die Glaubensregel einen wesentlichen Beitrag zu liefern (363). Nach solchen Reden könnte man meinen, bei Prudentius dränge ein Filioque das andere; thatsächlich findet sich diese Wendung bei ihm nicht ein einziges mal. Rösler selbst hat auch nicht Eine Stelle gefunden, wo dieses „Schibboleth" wörtlich erschiene, sondern nur Stellen, welche die betreffende Lehre vortragen, worin aber Prudentius nicht der Erste ist. Die wichtigsten Stellen sind Kathem. 6, 5:

O trinitatis hujus vis una, lumen unum, Deus ex Deo perennis, *Deus ex utroque missus.*

Ebd. 4, 14 f.: Regnat spiritus ille sempiternus *a Christo simul et parente missus.*

Ebd. 5, 157 ff.: Per *Christum. . .* qui noster dominus, *qui* tuus unicus *spirat de patris corde paraclitum.*

Hamart. 931 f.: . . . . O Dee *Christe cuius ab ore Deus subsistit spiritus unus.*

„Wir finden den Dichter in vollkommener Übereinstimmung mit dem christlichen Altertum, das an keinen sachlichen Widerspruch zwischen den beiden Formeln in Bezug auf den Ausgang des H. Geistes: ex patre filioque und ex patre per filium gedacht hat" (Rösler 362 f.). Wohl, aber gerade wenn das christliche Altertum so einig ist, dürfen wir des Prudentius Lehre nicht so eigentümlich pressen, und solange wir bei ihm das Filioque nicht finden, kann er als Zeuge für Datierung des toletanischen Symbols ins Jahr 400 ebensowenig gelten, als Ambrosius mit seinen i. J. 381 abgefaßten drei Büchern De spiritu sancto, wo wir I, 15, n. 152 (M. l. 16, 739)

lesen: Etiam filium plerique fontem vitae memorarunt significatum, eo quod apud te, inquit (der Psalmist), Deus omnipotens, filius tuus fons vitae sit, hoc est fons spiritus sancti [1]). Die Mauriner bemerken dazu (M. l. l. c. Note b.): Non poterat sanctus hic doctor apertius processionem spiritus ex filio significare, und vergleichen Athanasius De humana natura suscepta, der den von Ambrosius angedeuteten Psalmvers zitire mit den Worten: *οἶδε γὰρ παρὰ τῷ θεῷ πατρὶ ὄντα τὸν υἱὸν πηγὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Wenn der Inhalt des Dogma's schon im J. 381 im Occident ausgesprochen wurde, dann hat dies bei Prudentius, der nachgewiesenermaßen sehr reichlich aus Ambrosius schöpfte, nichts besonderes. Nicht um die Materie handelt es sich hier [2]), sondern um die Form, und diese fehlt bei unserm Dichter. Wo soviel von der Trinität geredet, soviel zu ihr gebetet wird, müßte es ja geradezu auffallen, wenn nicht auch einigemale eine an das spätere Symbol streifende Fassung sich fände.

Viel auffälliger als des Prudentius Übereinstimmung mit dem Toletanum scheint mir Röslers Zwie-

1) Diese Stellen aus Ambrosius und Prudentius wären z. B. bei Harnack (Dogmengesch. II² 1888 S. 294 ff.), wo er die Vorgeschichte des Filioque behandelt, nachzutragen. Das Urteil, die Trinitätslehre des Prudentius sei eine sehr altertümliche (ebd. 297 N. 2), hat wenigstens in dieser Hinsicht keinen Grund, und ist vielleicht nur durch die für dogmatische Finessen weniger brauchbare poetische Sprache veranlaßt.

2) Daß das Filioque im Abendland keine dogmatische Neuerung bedeutete, und nur das Wort im Symbol als solche bezeichnet werden konnte, sagt z. B. auch Harnack Dogmengesch. II² (1888), 293, vgl. 297. F. Kattenbusch Lehrb. der vergl. Konfessionskunde I (1892), 321.

spalt mit sich selbst. Wo unser Gelehrter ein Interesse hat, die Sachlage im Jahre 400 als reif für die Aussprache des Filioque im Toletanum hinzustellen, da läßt er Hergenröther's (Photius 1, 693) Bemerkung, „daß gegen die sabellianische Trinitätslehre der Priscillianisten dieses [das Hervorgehen des H. Geistes von Vater und Sohn] ebenso hervorgehoben werden konnte, wie gegen die Lehren der spanischen Arianer", und Kuhn's (Kath. Dogmatik II, Tüb. 1857, 487) Vermutung, die Aufnahme des Filioque geschah „vielleicht schon im Jahre 400 zu Toledo" (Rösler 364 A. 2) gesperrt drucken; auch was „der berühmte spanische Historiker Florez" sagt, vergißt er nicht zu registrieren: „daß jenes erste Konzil von Toledo gegen die Priscillianisten gehalten wurde, die auch bezüglich des H. Geistes häretisch lehrten" (365). Vier Seiten zuvor dagegen werden wir belehrt, das von Prudentius laut Rösler bekämpfte Lehrsystem der Priscillianisten werde „durch eine eigentümliche Ansicht über die dritte göttliche Hypostase nicht charakterisiert", der Dichter rede deshalb einfach mit den Worten der Väter. „Zu einer ausführlichen Verteidigung dieses Lehrpunktes boten ihm eben die Irrlehrer, welche er bekämpfte, keinen Anlaß [1]). . . . Nirgends wird das Verhältnis des H. Geistes zum Vater und Sohne eingehender entwickelt. Wiederholt beweist Prudentius die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes ausführlich, ohne den H. Geist auch nur zu nennen, so daß der Leser eine solche Erwähnung unwillkürlich wünscht" (361 f.); wenigstens wenn er eine Übereinstimmung des Dichters mit dem oft

1) Röslers N. 2 S. 361 läßt sich geradezu umkehren gegen ihn selbst.

erwähnten Symbol nachweisen will, dessen vierter Anathematismus lautet: Si quis dixerit vel crediderit, Paracletum vel patrem esse vel filium, anathema sit, nachdem im zweiten und dritten über das Verhältnis der beiden ersten Personen gehandelt worden ist. Da hat man es offenbar für nötig gefunden, gegen den Priscillianismus die Lehrpunkte über den H. Geist aufzustellen. War die priscillianische Lehre in diesem Punkte orthodox, so hatte das Konzil keinen Anlaß das Filioque einzuschalten. Hätte Prudentius diese Häresie ex professo bekämpft, so hätte er auch die Lehre vom H. Geiste eingehend behandeln müssen.

Wenn Rösler (368) fragt: „Was kann man außer der Überschrift noch anführen, um die Abfassung der Regula auf dem angeblichen Konzil von Toledo 447 zu begründen?“ und darauf mit einem zuversichtlichen „Nichts“ antwortet, so ist doch an Leo's Brief zu erinnern. „Dieses Konzil ist selbst nur eine unerwiesene Annahme, zu der man sich durch das Filioque und die Überschrift des Symbolums genötigt glaubte. Prudentius nimmt, wie wir sahen, beide Stützen des hypothetischen Konzils weg“ — so fährt R. fort. Prudentius thut, „wie wir sahen“, in dieser Sache überhaupt gar nichts. Und bei der Übereinstimmung von Leo's Brief mit dem Symbol und den Anathematismen ist das Konzil 447 weit weniger hypothetisch als die Behauptung, Turibius habe die alten Akten ausgeschrieben und sie dann an den Papst geschickt, um nachher das Ganze in Spanien herumzuschicken, wo es doch längst bekannt sein mußte. Man kann also weder das Toletanum vom Jahre 400 als Zeugnis für Pru-

dentius, noch den Dichter als Zeugen für die Zugehörigkeit der Regula fidei zu jenem Konzil anrufen.

Und doch kann das Symbol nach Gams nur 400 entstanden sein; denn die Synode v. J. 447 ist eine „Erdichtung". Der Hauptgrund — den Rösler nicht erwähnt — ist ihm mit Recht das Schweigen des Spaniers Idacius in seiner Chronik. Allerdings ist dies nur ein argumentum ex silentio, aber wegen der Stellung des Idacius zu den spanischen Angelegenheiten [1]) ein sehr bedeutsames. „Über eine Synode hätte Idacius nicht geschwiegen" meint Gams a. a. O. 478 mit dem Anschein guten Rechtes. Allein wie verhält es sich näherhin mit diesem Schweigen, welches ist die Art der Berichterstattung des Idacius über Konzilien? Nach Rösler sollte man freilich fast meinen, die Spannung des christlichen Spaniens auf die Synode sei so groß gewesen, daß die Dichter schon zum voraus darauf gewartet hätten, um deren Aussprüche in Verse zu bringen [2]). Umwievielmehr hätte der Chronist sie aufzeichnen, wenigstens im allgemeinen den Gegenstand ihrer Verhandlungen angeben sollen! Indes haben wir schwerlich das Recht, alles, was uns bei Ausarbeitung einer Monographie oder einer Kirchengeschichte von Wichtigkeit ist, auch einem Chronisten als merkwürdig zu insinuieren; er kann anderen Geschmackes sein. Wenn es auf Idacius ankäme, dann wäre in der ganzen Zeit von 379 bis 469, über welche sich seine Chronik erstreckt, weder das ökumenische Konzil von Konstantinopel 381, noch das von Ephesus 431, noch das von Chalcedon 451 gehalten worden;

1) Vgl. hierüber besonders Papencordt G. d. v. Herrsch. 354.
2) Vgl. Rösler 194.

weder hätte Spanien eine Synode von Saragossa 380, noch Gallien eine von Arles 443 oder 452, noch Rom eine solche i. J. 444 und 445 gesehen. Und doch sollten wir meinen, wenigstens jene großartigen, die ganze Kirche angehenden Versammlungen hätten ihn ebenso interessiert als unbedeutende Vorgänge in Spanien, zumal er ja über den Orient stets auf dem Laufenden erhalten wurde [1]). Saragossa 380 war nicht weniger wichtig als die Synode 447; wenn Idacius jene auch nicht selbst miterlebt hatte, so mußte sie doch durch die Irrlehre, gegen welche sie der erste Damm gewesen, in der Erinnerung fortleben. Idacius aber erwähnt überhaupt nur zwei Konzilien, und eines davon deutet er so schwach an, daß Gams (478) es ganz leugnet: es ist von gesta episcopalia die Rede, von welchem Terminus Baluze (Mansi 6, 491) behauptet, er bedeute ein Konzil (so auch Hefele II [2], 306), während Gams ihn einfach mit „Verhandlungen" übersetzt, wobei freilich zu fragen bleibt, wie Gams sich diese anders als auf einem Konzil gepflogen denkt. Läßt man die Synode nicht gelten, so erwähnt Idacius überhaupt nur eine, die von Toledo 400. Dies ist seine ganze synodale Berichterstattung über einen Zeitraum von 90 Jahren. Die drei übrigen Chronisten, welche über das Jahr 400 berichten, sowie Sulpicius Severus, der 403 seine Chronik schrieb und die priscillianischen Händel in sechs Kapiteln ausführlich erzählt, gedenken des Konzils v. J. 400 mit keinem Worte, und doch ist es ganz sicher gehalten worden und war damals noch in frischester Erinnerung. In allen Chro-

1) Papencordt 353.

niken, welche Chr. Fr. Rösler (Chronica medii aevi, collegit etc., I Tub. 1798) zusammengestellt, werden aus einer Zeit von gegen 80 Jahren nur 8 Synoden erwähnt, darunter drei allgemeine. Barbareneinfälle, Kriegsunruhen, elementare Ereignisse nehmen die hauptsächlichste Aufmerksamkeit jener Berichterstatter in Anspruch. Idacius war außerdem gallizischer Bischof, und daß er als solcher sowenig als die andern Gallizier zur toletanischen Synode 447 kommen konnte, ist leicht begreiflich aus den territorialen Verhältnissen dieser Zeit: Gallizien unterstand den Sueven, das übrige Spanien war gotisch. Auch noch ein persönlicher Grund kann für Idacius vorhanden gewesen sein, die Synode zu verschweigen. Wenn auf derselben irgend etwas gegen seinen Sinn geschah, so war ihm daran gelegen, sie als möglichst geringfügig, als nicht der Erwähnung wert erscheinen zu lassen. Möglich, daß die gallizischen Bischöfe — vielleicht unzufrieden damit, daß der junge, thätige Turibius nach Rom berichtete und sich an die Spitze stellte? es scheint in dieser Zeit der Übergang der Metropolitangewalt von Astorga an Braga erfolgt zu sein, und vielleicht hat des Turibius Mißliebigkeit dazu geholfen — nicht erbaut waren von dem Konzil, das ihnen nun die Akten zusandte, wohl um sie zu einer Provinzialsynode zu animieren, die vielleicht zu Cellene, vielleicht aber auch gar nicht zustandekam. An eine Versendung der überarbeiteten Konzilsakten v. J. 400 zu denken haben wir sowohl nach der Überschrift der Regula als nach des Idacius Bericht zum J. 447 schlechterdings keine Berechtigung. So gut man aus letzterem folgern kann: es wird nichts von einer Synode gesagt, also ist

keine gehalten worden, kann man schließen: es wird nichts gesagt, daß der Anordnung nicht entsprochen werden konnte, also hat das Konzil stattgefunden. Man beachte nur auch den Wortlaut des idacianischen Referats zum Jahre 400. Der Chronist sagt: In provincia Carthaginensi in civitate Toleto synodus episcoporum contrahitur, in qua, quod gestis continetur, Symphosius et Dictinius et alii cum his Gallaeciae provinciae episcopi Priscilliani sectatores haeresim eius blasphemissimam cum adsertore eodem professionis suae subscriptione condemnant. Statuuntur quaedam etiam observanda de ecclesiae disciplina, communicante in eodem concilio Ortigio episcopo, qui Caelenis fuerat ordinatus, sed agentibus Priscillianistis pro fide catholica pulsus factionibus exulabat. Hier sind deutlich zwei Verhandlungsgegenstände unterschieden: 1) die Rückkehr jener Bischöfe, 2) disciplinäre Festsetzungen. Mit diesem Inventar deckt sich unser Material genau: es sind die professiones mit der sententia, und sind die Kanonen. Von einer Glaubensregel oder von Anathematismen ist keine Rede. Wer des Idacius Schweigen über die Synode 447 wegen seiner angeblichen Genauigkeit premiert, der möge dies hier, wo der Chronist offenbar vollständig sein will, ebenso thun.

Da soll schließlich Leo I selbst die Zugehörigkeit des umstrittenen Symbols zur Synode 400 bezeugen; er soll die Anathematismen ausschreiben ohne sich zu genieren. Allein wenn er sich auch zunächst an Turibius anschließt, so müßte er doch mit einem Worte sagen, diese Sätze seien fast wörtlich schon zu Toledo aufgestellt worden. Er redet aber nur von patres nostri, sub quorum temporibus haeresis haec nefanda *prorupit*, . . .

quando etiam mundi principes... ita... detestati sunt, ut auctorem eius cum plerisque discipulis *legum publicarum ense prosternerent.* Ist da nicht mit jedem Worte Saragossa 380 und die bald darauf erfolgte Hinrichtung des Häresiarchen bezeichnet? Leo fährt fort: et profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati — sie beschleunigte u. a. die Rückkehr abgefallener Bischöfe. Wie hätte der Papst so schreiben können, wenn er unter dem Konzil das Toletanum 400 verstanden hätte? „Aber er redet von damnatae *olim* opiniones“. Als ob mit *olim* nicht ebenso gut an 380, wo doch gewiß der Priscillianismus auch verurteilt worden war, als an 400 gedacht werden könnte! Die Akten einer Synode v. J. 447 wären uns erhalten, sagt Gams (II, 1, 478). Sie sind uns aber auch wirklich erhalten nach fast allgemeiner Annahme in der regula fidei und ihrem Anhang; zuerst diese dem Konzil absprechen, und nachher wegen des Nichtvorhandenseins von Akten die Thatsachen des Konzils leugnen ist doch nicht das normale Beweisverfahren.

Sonach dürfte als erwiesen gelten, daß das in den Akten des Toletanums 400 befindliche Symbol samt den Anathematismen nicht dieser Synode, sondern der von 447 angehört, wie denn auch die weit überwiegende Mehrzahl der Gelehrten annimmt. In der Zeit der Synode von Saragossa und des ersten Toletanums hat man, wie es scheint, sich auf den Konzilien vorwiegend mit der Kirchenordnung, dem äußeren Leben u. s. w. der Priscillianisten beschäftigt. Erst nach und nach, besonders in der Epoche des zweiten Toletanums, tritt das eigentliche Dogma in den Vordergrund. In dieser Zeit hat die Aufnahme des Filioque in das Glaubensbekenntnis

einer Provinzialsynode nichts Auffälliges mehr, wie die Vorstufen bei Ambrosius, Prudentius und Augustin, namentlich aber bei Leo I (vgl. noch Serm. 1 de Pentec. c. 3. Serm. 2. c. 2, M. l. 54, 401 s. 404 s.) beweisen. Die handschriftliche Überlieferung der Regula zu untersuchen fehlen uns alle Mittel, da wir eine Konziliensammlung mit Aufschlüssen über Handschriften und sonstigem kritischen Apparat nicht haben. Aus demselben Grunde aber haben wir auch kein Recht, die Ursprünglichkeit des Filioque zu bezweifeln. Sowenig man mit Rösler (369) wird sagen dürfen, die ausführlichere Rezension sei die ursprüngliche, da ja erfahrungsgemäß Symbole später nicht verkürzt, sondern verlängert zu werden pflegen, sowenig ist doch an eine spätere Einsetzung des Filioque zu denken. Aber auch eine spätere Entstehung der ganzen Regel ist ausgeschlossen, da die Anathematismen sich inhaltlich mit dem Briefe Leo's an Turibius decken und es anerkannt ist, daß das Symbolum und die Anathematismen Eines Ursprunges sind. Es ist verfehlt, das Dokument ins Jahr 400 zu datieren; andererseits steht aber fest, daß die fragliche Lehre über den Ausgang des H. Geistes in ein spanisches Symbol aus dem Jahre 447 aufgenommen war, und daß dieses Symbol nicht weiter herabgerückt werden kann.

3.

Gethsemane.

Von Prof. Dr. **Keppler.**

Der Schauplatz des ersten Aktes des großen Passions-Drama's, der Todesangst des Erlösers und seiner Gefangennehmung, scheint auf den ersten Blick sicherer als andere durch die Angaben der Schrift und der Tradition konstatiert zu sein. Und doch weist er noch manche dunkle Punkte auf, welche eine genaue topographische Untersuchung auf Grund der Angaben der Schrift und Überlieferung und an Ort und Stelle genommenen Augenscheins nicht überflüssig erscheinen lassen.

Vom Abendmahlssaal geht der Herr nach dem Bericht der Evangelien an den Ölberg. Welchen Weg er einschlug, können wir nicht ganz genau mehr bestimmen, nicht bloß weil gerade in der Umgebung des alten Sion das neue Jerusalem am meisten vom Bild des alten abweicht, sondern auch weil schon im alten Jerusalem mehrere Wege nach diesem Ziele möglich waren. Mit Sicherheit ist anzunehmen, daß Jesus nicht den weiteren Weg durch die ganze Stadt wählte, um durch das heutige Stephansthor, bezw. ein in dieser Gegend damals

gegen das Kidronthal sich öffnendes Thor an den Ölberg zu kommen, sondern er nahm den näheren und einsameren Weg. Und zwar verließ er entweder, was die größte Wahrscheinlichkeit hat, alsbald die Stadt durch eines der gegen Süd und Südwest sich öffnenden Thore, oder aber er durchschritt innerhalb der Mauern den Stadtteil Sion, dann Ophel und begab sich dann durch eines der unteren Thore ins Freie.

Der Weg führte über den Bach Kidron, welcher seinen Namen wohl nicht von Cedern hatte, die hier wuchsen, sondern von der dunklen Schlucht, welche sein Bett bildete, oder auch wegen seines trüben Wassers (Schwarzbach). Die untere Brücke über die Schlucht mag wohl damals schon an derselben Stelle gewesen sein wie heute; aber während heutzutag vom Bach den größeren Teil des Jahres hindurch nichts zu sehen ist, war dies damals sicher anders schon wegen des starken Wasserverbrauchs und Wasserabflusses des Tempels. Jenseits des Baches liegt am Ölberg nach den Angaben der Evangelisten ein Landgut oder Landstück, welches Gethsemane (*Γεθσημανεί*) heißt. Bezüglich der etymologischen Erklärung des Namens hat man sich jetzt auf die Ableitung Geth = Schamne oder Gath = Schemena und auf die Bedeutung Ölkelter geeinigt. Die von Schegg (Matthäus I, 596) befürwortete Ableitung aus Gedeth = Schemane = Ufer, Erhöhung der Fettigkeit = Ölberg hat wohl Anknüpfungspunkte bei alten Exegeten (Hieron.: vallis pinguissima; Beda: vallis pinguium seu pinguedinum; Maldonat: hortus pinguis), wurde aber von keinem Neueren adoptiert und ist jedenfalls die ferner liegende. Eine hier befindliche Kelter zum Austreten und Pressen

der Oliven gab also dem Gut den Namen und läßt zugleich vermuten, daß dasselbe hauptsächlich mit Ölbäumen besetzt war. Der heutige Name ist Dschesmanijeh.

Welcher Art war näherhin dieses Landstück? Matthäus (26, 36) und Markus (14, 32) nennen es *χωρίον*, was die Vulgata in der Matthäusstelle [1]) mit villa, in der Markusstelle mit praedium wiedergibt; Johannes (18, 1) spricht von einem Garten: *κῆπος*. Soviel wird sicher sein, daß wir nicht an einen Acker im gemeinsten Sinn noch auch an ein ganz offenes und öffentliches Baumgrundstück zu denken haben, sondern, worauf schon der eigene Name weist, an ein im Privatbesitz befindliches, wohl nach damaliger und heutiger Sitte ummauertes [2]), besser kultiviertes Land, welches wie in der Regel die Baumgärten in der Nähe der Stadt ebenso als Nutzgarten wie als Vergnügungs- und Erholungsgarten diente. Eine andere Frage ist, ob dieses Landgut zugleich mit einem Landhaus ausgestattet gewesen sei. Dies ist die Annahme mancher und die Voraussetzung der üblichen Übersetzung: Meierhof. Der biblische Text bietet dafür keinen Anhaltspunkt, die villa der Vulgata ebenfalls nicht, zumal das Wort nicht einmal kritisch feststeht. Daß Jesus mit den Jüngern hier des öftern übernachtete, setzt nicht notwendig Gebäulichkeiten voraus. Wenn auch zu der Jahreszeit, in welche die Passion fiel, das Übernachten ganz unter freiem Himmel

---

1) Übrigens nicht in allen Handschriften; a: locus; b c: praedium.

2) Die jetzt soviel sich findenden Kaktushecken zur Umzäunung der Gärten fanden sich damals noch nicht im hl. Land; der Kaktus, Opuntia ficus indica, kam erst aus Amerika in die alte Welt.

wohl noch nicht üblich und möglich war, so konnten doch Hütten oder Höhlen im Garten hinreichenden Schutz gewähren. Die Tradition weiß nichts von einem Landhaus; sie redet wohl mitunter von einer villa, aber offenbar lediglich in Anlehnung an die Vulgata. Dieses Wort verleitet sogar am Ende des 16. Jahrhunderts [1]) dazu, an ein Dorf Gethsemane zu denken. Eine bewohnte Villa ließe sich unter keinen Umständen annehmen, da der Herr in dieser Nacht offenbar die Einsamkeit sucht.

War dieses Landgut Privateigentum, so mußte Jesus mit dem Besitzer desselben bekannt und befreundet sein. Denn er kann dasselbe wie sein Eigentum betrachten und benützen. Nach seiner Gewohnheit, berichtet Lukas (22, 39), kommt er an den Ölberg und an diesen bestimmten Ort (ἐπὶ τοῦ τόπου V. 40), der doch nur Gethsemane sein kann. Der Verräter kannte diesen Ort, wie Johannes (18, 2) ausdrücklich hervorhebt, weil oftmals der Herr mit seinen Jüngern hieherkam. Mit Recht schließt man aus Luk. 21, 37, daß der Herr auch in den letzten Tagen hier übernachtet habe; nur in der Nacht vom Sonntag auf den Montag weilte er nach Matth. 21, 17 Mark. 11, 11 f. in Bethanien.

Man hat nach dem Eigentümer des Gartens geforscht. Man dachte an Lazarus, oder an die Mutter des Johannes Markus, oder an den Eigentümer des Hauses, in welchem der Herr das Abendmahl gehalten und aus welchem vielleicht auch der Jüngling mitgegangen war,

---

1) Radziwill, Hierosol. Peregrinatio 1583; Tobler, Die Siloahquelle und der Ölberg, St. Gallen 1852 S. 201.

auf welchen sich die Episode Mark. 14, 51 f. bezieht. Das sind natürlich lediglich Vermutungen. Festeren Grund glaubte in neuester Zeit Ollivier (La Passion. Essai historique. Paris 1891 p. 57) zu finden, und er meint, ein Blick auf die Örtlichkeit mache seine Hypothese »presque certaine«. Er erinnert nämlich daran, daß die Grotte, welche nach den alten Nachrichten jedenfalls in den Garten Gethsemane einzubeziehen ist, unmittelbar an die Grabhöhle von Joachim und Anna grenze, in welcher dann auch nach alter Überlieferung das Grab Mariä bereitet worden sei. Nun sei es aber in Palästina Brauch gewesen, den Verstorbenen ihr Grab auf ihrem Eigentum bezw. dem der Familie zu bereiten. Man müsse also hieraus schließen, daß der Garten Gethsemane mit jenen Gräbern der Vorfahren Jesu einst zum Eigentum der Familie gehört habe. Der Heiland selber zwar habe ihn nach Matth. 8, 20 nicht zu eigen gehabt, wohl aber irgend ein anderer Abkömmling Davids, vielleicht auch Maria Cleophä, Joachims zweite Tochter.

Darauf ist folgendes zu erwiedern. Die Marienkirche im Thal Josaphat mit dem (leeren) Grab der hl. Jungfrau hat eine alte Überlieferung für sich, wenn auch für die von Tobler angenommene Erbauung durch Theodosius d. Gr. schwerlich ein genügender Beweis erbracht werden kann und das häufig angeführte Zeugnis des Hieronymus (de dominae assumptione cp. 30) mehr als zweifelhaft ist, und wenn endlich auch das von Vogué (Les églises de la terre sainte. Paris 1860 p. 306) aus der Grabanlage hergeleitete Argument für gleichzeitige Entstehung mit der Grabkirche auf Golgatha kaum stichhaltig ist. Aber die Tradition, welche in dieser

Katakombe auch die Gräber von Joachim und Anna und von Joseph anordnet, ist viel zu jung, als daß sich auf sie bauen ließe. Sie ist, wie Vogüé darthut, auch in sich unwahrscheinlich und wohl lediglich dadurch enstanden, daß in dieser Kirche dem Gemahl und den Eltern der Jungfrau geweihte Altäre errichtet wurden. Die Grabkapelle rechts von der großen Treppe, welche in die Krypta hinabführt und welche als die von Joachim und Anna bezeichnet wird, ist nach Wilhelm von Tours vielmehr die Kapelle, in welcher die Königin Melisendis, Tochter Balduins II 1161 beigesetzt wurde. Die Berufung auf die jüdische Volkssitte, welche nicht nur die Bestattung der Toten überhaupt, sondern deren Beisetzung im Familiengrab verlangte, ist zu schwach, um allein die obige Hypothese stützen zu können; die letztere hat also auch nur den Wert einer Vermutung.

Für nähere Bestimmung von Lage und Ausdehnung des Gethsemanegutes giebt Schrift und Überlieferung ziemlich sicher als terminus a quo die untere Kidronsbrücke an. Die Überlieferung läßt unweit des Grabmals Absaloms der Brücke gegenüber den Garten seinen Anfang nehmen und erstreckt seine Länge bis zur genannten Marienkirche oder bis zur oberen Brücke. Betont muß nur werden, daß die Umgrenzung des heutigen Gethsemanegartens erst von 1847 datiert und durchaus kein Bild von der ehemaligen Ausdehnung des Gartens giebt; auch die jetzt zwischen Grotte und Garten hindurch auf die Höhe des Ölbergs führende Straße hatte damals sicher noch nicht den heutigen Lauf. Wieweit der Garten sich gegen den Berg hinauf und gegen Kidron hinab erstreckte, läßt sich nicht mehr bestimmen; jedenfalls aber

führte zwischen der Kidronschlucht und dem Garten schon damals eine Straße durch das Thal, welche die untere Grenze des Gartens bildete.

Innerhalb des Gartens fixiert die Schrift drei Punkte: den Ort, wo der Herr die acht Apostel zurückließ, den wo er sich von den Dreien trennte und den wo er betete und den Blutschweiß vergoß; dazu kommt als vierter der wo der Verräter sich ihm nahte und die Gefangennehmung erfolgte, falls dieser nicht mit dem dritten ganz oder beiläufig zusammenfällt. Den ersten werden wir uns nicht weit vom Eingang in den Garten zu denken haben. Es läßt sich annehmen, daß die Ölkelter, welche dem Gut den Namen gab, nicht ganz im Freien stand, sondern unter Dach war und daß hier sich zugleich ein Obdach für die acht Jünger bot zum Übernachten. Für Fixierung der beiden andern Punkte kommt Luk. 22, 41 und Matth. 26, 39 nebst Mark. 14, 35 in Betracht. Nach Matth. und Mark. geht Jesus von den Dreien weg noch ein wenig vorwärts (*μικρὸν προελθών*) zu seiner Gebetsstätte. Man sieht in der Regel die Angabe des Luk., Jesus habe sich von den Jüngern getrennt ungefähr einen Steinwurf weit weg (*ὡσεὶ λίθου βολήν*) als die genauere Erklärung zu dem *μικρόν* der beiden andern Evangelisten an. Doch läßt die Lukasstelle auch noch eine andere Auslegung zu. Das dritte Evangelium unterscheidet nicht zwischen den acht Jüngern, welche am Eingang zurückgelassen, und den Dreien, welche weiter in den Garten hinein mitgenommen werden. Die Weite eines Steinwurfes könnte daher auch die Entfernung zwischen Jesus und den acht Jüngern angeben, zumal sie doch immerhin ein beträchtliches *μικρὸν* wäre. Auch

das Mahnwort V. 40 ist eher an die Gesammtheit als an die Drei gerichtet; von den Dreien verlangt er nach Matth. und Mark. und auch nach Luk. V. 46 mehr: das Wachen mit ihm. Die drei Gebetsakte des Herrn auf drei verschiedene Stellen im Garten zu verteilen, oder die ersten zwei mit Ollivier in den Garten, den letzten mit dem Blutschweiß in die heutige Agoniegrotte zu verlegen, dazu giebt jedenfalls der biblische Text keinen Anlaß.

Fragen wir nunmehr, ob die topographische Überlieferung über den Garten und die einzelnen Punkte innerhalb desselben Angaben zu machen weiß, welche Anspruch auf Berücksichtigung erheben können. Erwähnt ist Gethsemane schon in der von Eusebius [1]) stammenden, von Hieronymus c. 390 lateinisch überarbeiteten [2]) biblischen Ortsnamenkunde. Die Stelle bei Eusebius lautet: *Γεθσημανῆ. χωρίον ἔνθα πρὸ τοῦ πάθους ὁ Χριστὸς προσηύξατο. κεῖται δὲ καὶ πρὸς τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν ἐν ᾧ καὶ νῦν τὰς εὐχὰς οἱ πιστοὶ ποιεῖσθαι σπουδάζουσιν*; der Text bei Hieronymus: Gethsemani locus, ubi ante passionem salvator oravit; est autem ad radices montis oliveti nunc ecclesia desuper aedificata. Am Fuß des Ölbergs gelegen war also Gethsemane schon zu dieser Zeit eine Gebetsstätte der Gläubigen und erhob sich über dem Orte des Angstgebets bereits eine Kirche. Es liegt nahe an einen constantinischen Kirchenbau zu denken. Daß Eusebius bei Aufzählung der Bauten Constantins (de vita Const. l. 3 c. 41—43; de laudib. Const. c. 9)

---

1) *Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ.*

2) De situ et nominibus locorum hebraicorum liber; der Text des Eusebius und Hieronymus neu ediert von P. Lagarde, Onomastica sacra. 2. Aufl. Göttingen 1887.

keine Gethsemanekirche erwähnt, spricht noch nicht dagegen; als Bau zweiten Ranges mochte er sie wohl nicht mit den großen Kirchen von Bethlehem, auf Golgotha und auf der Höhe des Ölbergs nennen [1]).

Der Pilger von Bordeaux [2]) spricht 333 noch von keiner Gethsemanekirche; sie war wohl damals noch nicht gebaut. Dagegen merkt er einen Felsen an als die Stätte, wo Judas den Herrn verraten. Die basilica mirae pulchritudinis, welche nach ihm Constantin bauen ließ an der Stelle, wo der Herr die Jünger vor der Passion belehrte, kann nicht eine Gethsemanekirche sein, sondern liegt nach seiner Beschreibung weiter oben am Ölberg und ist die auch von Eusebius erwähnte, nahe bei der Himmelfahrtskirche gelegene, über einer Grotte erbaute Lehrkirche, wo der Herr die eschatologischen Reden hielt.

---

1) Ollivier (La Passion p. 451) läßt auf Grund eines ganz unrichtigen Textes Eusebius ausdrücklich von einer Kirche Constantins bezw. Helena's über der Agoniegrotte berichten und tadelt Mislin, welcher diese Notiz vielmehr auf die Himmelfahrtskirche beziehe. In der Lebensbeschreibung Constantins spricht Eusebius allerdings von sublimia aedificia (*ἐπηρμέναι οἰκοδομίαι*), welche Helena auf dem Ölberg habe errichten lassen und von einem heiligen Kirchengebäude (*ἱερὸς οἶκος ἐκκλησίας*) und einem Tempel auf dem Gipfel des Ölbergs. Aber eine Gethsemanekirche läßt sich hierunter nicht subsumieren, denn es ist ausdrücklich bemerkt, daß diese Bauten zur Erinnerung an die Himmelfahrt errichtet worden seien. Sodann ist wohl von einer Höhle die Rede, welche mit einer der Kirchen in Verbindung stehe; aber dieselbe wird als der Ort bezeichnet, wo der Herr nach zuverlässigen Nachrichten *ἀποῤῥήτους λόγους* den Jüngern mitgeteilt habe: es ist die Grotte der eschatologischen Reden, von welcher sofort auch der Pilger von Bordeaux und Silvia sprechen.

2) Palaestinae descriptiones ex saeculo IV—VI, herausg. von Tobler, St. Gallen 1869.

Ein klares Bild von den an und auf dem Ölberg gegen das Ende des 4. Jahrh. befindlichen Heiligtümern gewinnen wir aus dem neu aufgefundenen Reiseberichte der Silvia[1]), welche mit dem obigen Werk des Hieronymus ungefähr gleichzeitig (c. 390) anzusetzen ist. Sie unterscheidet den Gipfel des Ölbergs, das Embomon (Ἐμβώμιον), sodann eine Kirche Eleona, von welcher man zum Embomon aufsteigt, welche also unterhalb des Gipfels liegt; in ihr ist die Höhle, in welcher der Herr die Jünger zu lehren pflegte; in der Höhle verliest der Bischof in der Charwoche die Rede Matth. 24, 3 ff.; es ist also die Stätte der eschatologischen Reden. Am Mittwoch oder Donnerstag (beide Lesarten kommen vor) in der Charwoche steigt man zur Zeit des Hahnenschreies vom Embomon (wo die Vigil gehalten wurde) unter Hymnen herab an den Ort, wo der Herr betete, wie geschrieben steht im Evangelium: und er gieng vorwärts einen Steinwurf weit und betete; in eo enim loco ecclesia est elegans[2]); Bischof und Volk treten ein und es wird das Evangelium verlesen: vigilate, ne intretis etc. Von hier, heißt es weiter, steigen die Gläubigen mit dem Bischof herab und kommen nach Gethsemane, lente et

1) Peregrinatio Silviae, ed. Gamurrini. Romae 1887 p. 90 ff.

2) Die Note Gamurrini's hiezu (p. 94) zeiht grundlos eines Irrtums jene, welche die Erbauung der Gethsemanekirche Constantin zuschreiben. Ganz falsch ist die Bemerkung desselben, diese Kirche habe ungefähr im 5. Jahrh. den Namen Mariä erhalten, weil man hieher das Grab Mariä verlegt habe. Die Marienkirche und Gethsemanekirche werden immer genau unterschieden; nur zeitweilig wurden nach Arkulph und Beda in ersterer Steine aufbewahrt und gezeigt, welchen der Herr in jener Nacht Spuren seines Körpers eingedrückt habe.

lente, weil es viel Volk sei, weil alles ermattet sei vom Fasten und Nachtwachen et quia tam magnum montem habent descendere; hier in Gethsemane wird dann die Stelle des Evangeliums verlesen ubi comprehensus est dominus. Hienach befand sich unterhalb des Ölberggipfels die Kirche Eleona mit der Grotte der eschatologischen Lehrunterweisungen als Krypta. Weiter unten am Ölberg war die Kirche des Angstgebets, immerhin noch so hoch gelegen, daß man von ihr nach dem eigentlichen Garten und zur Stätte des Verrats herabzusteigen hatte. Der hohe Berg, von welchem die Pilgerin sagt, daß er zum Langsamgehen nötige, ist aber natürlich nicht zwischen der Gebetskirche und der Verratsstätte zu suchen, sondern die Pilgerin rechnet offenbar den ganzen Prozessionsweg dieses Morgens vom Embomon herab. Die höhere Lage der Kirche und das Herabsteigen zum Platze des Verrats könnte zunächst als mit den heutigen Lokalitäten unvereinbar erscheinen, erklärt sich aber nicht nur aus Terrainveränderungen, wie sie gerade am Fuß palästinensischer Berge in Folge der abschwemmenden Platzregen beständig vorkommen, sondern auch daraus, daß die Kirche, wie aus den ferneren Zeugnissen sich ergiebt, über der heutigen Todesangstgrotte erbaut war, worauf ohne Zweifel schon das desuper in der Stelle bei Hieronymus hinweist. Sicher ist soviel, daß im 4. Jahrh. zwei Punkte am unteren Ölberg fest fixiert waren, der Ort des Gebetes und Blutschweißes und der Ort des Verrats, und daß der erstere durch einen Kirchenbau ausgezeichnet war.

Ziemlich unklar sieht sich zunächst der Bericht des Theodosius oder Theodorus (De situ terrae sanctae, ed.

Tobler l. c.) von c. 530 an. Nr. 11 kommt der Pilger ins Thal Josaphat; hier finde das Gericht statt; hier sei der Fluß Πύρινος, qui ignem vomit in consummationem saeculi; hier die basilica sanctae Mariae und hier ihr Grab, et ibi dominum Iudas tradidit; hier auch der Ort, wo Jesus mit den Jüngern das Nachtmahl hielt und ihnen die Füße wusch, und hier vier Ruhelager für je drei Personen, deren der Herr und die Apostel sich bedienten; daher sei es Sitte der Pilger, hier mitgebrachte Speisen zu genießen beim Schein der Lichter, an dem Ort, wo der Herr den Aposteln die Füße gewaschen, quia ipse locus in spelunca est. Eine Höhle in der Nähe der Marienkirche, mit welcher keine andere gemeint sein kann als die heutige Ölberggrotte, bezeichnet der Pilger als die Stätte der Fußwaschung, des Mahles, wie es scheint auch des Verrates. Man könnte zunächst versucht sein, mit Tobler an eine Verschiebung im Bericht des Pilgers zu denken, durch welche zum letzten Abendmahl und zum Berg Sion gehörige Notizen sich ins Thal Josaphat verirrt hätten. Aber die Erwähnung einer Abendmahlsstätte im letzteren findet sich auch noch in den folgenden Jahrhunderten bei Arkulph (c. 670) und Bernard, dem Mönch (c. 865). Ersterer (Relatio de locis sanctis 1, 16; Tobler, die Siloahquelle und der Ölberg 1852 S. 204) findet in der mit einer Holzthüre geschlossenen Höhle neben der Mariengrabkirche nicht nur zwei tiefe Brunnen, sondern auch vier steinerne Tische, an welchen der Herr mit den Aposteln Mahl gehalten habe; letzterer (Itinerarium ed. Tobler, Descr. T. I. ex saec. VIII—XV 1874 p. 94) merkt in der Kirche, in welcher der Herr verraten wurde,

ebenfalls vier runde Abendmahlstische an. Sollte man wirklich zu dieser Zeit das Cönakulum in das Thal Josaphat und in diese Höhle verlegt haben? Daran ist nicht zu denken; seit Hieronymus hat dasselbe seinen unverrückbaren Platz auf Sion; die citierten Pilger selbst erwähnen bei Beschreibung der Sionskirche auch Abendmahl und Fußwaschung. Es handelt sich hier gar nicht um das letzte Abendmahl; Arkulph spricht ausdrücklich von öfteren Mahlzeiten, zu welchen der Herr hier sich mit den Jüngern versammelt habe. Offenbar gaben zu jener Legende den äußeren Anlaß aus dem Felsen gehauene Sitze und Tische, welche damals in der Höhle zu sehen waren und sodann die Bemerkung der Evangelisten, daß der Herr des öfteren hieher gekommen sei mit den Jüngern. Aus dem 8. Jahrh. ist nur noch nachzutragen, daß St. Willibald, der deutsche Pilger, 728 berichtet, am Ölberg sei eine Kirche, in welcher der Herr vor seiner Passion gebetet und zu seinen Aposteln gesprochen habe: vigilate et orate etc.

Fassen wir die Tradition des ersten Jahrtausends, deren Zeugnisse im Vorstehenden wiedergegeben sind, zusammen, so gelangen wir zu folgendem, von Tobler l. c. S. 206 etwas abweichenden Resultat. In diesem ganzen Zeitraum ist in Gethsemane nur Eine Kirche nachweisbar. Jedes Anzeichen fehlt, daß diese Kirche jemals im Lauf der Jahrhunderte gewandert wäre und ihren Standort verlassen hätte. Wir haben also ein Recht, dieselbe von Anfang an da zu suchen, wohin die späteren, genaueren Ortsangaben sie verlegen, in der Nähe der Mariengrabkirche. Diese Lokalität sowohl wie die Zeugnisse vom 6. Jahrh. an müssen uns ferner ver-

anlassen, sie in Verbindung mit einer Höhle, der heutigen Todesangstgrotte zu denken und schon das desuper im Zeugnis des Hieronymus so zu verstehen. Die Kirche bezeichnete die Stätte des Angstgebets, nicht die des Verrates; letztere Annahme ist keineswegs eine „Hypothese von größter Wahrscheinlichkeit" (Tobler), sondern den klaren Angaben von Hieronymus, Eusebius, Silvia und Willibald zuwider. Wenn nur von zwei Gewährsmännern auch der Verrat hieher verlegt wird, so kommt das sichtlich nur von summarischer Berichterstattung, welche die Ereignisse in Gethsemane zumal aufführt und die Verratsstelle, welche zur Zeit Silvia's noch in die Liturgie der Charwoche einbezogen war, als sekundären Devotionspunkt in Gethsemane nicht besonders anmerkt. Diese zweite fixierte Stelle nach den alten Zeugissen genau zu bestimmen, ist nicht möglich; sie dürfte etwa in der Mitte zwischen der Grotte und der unteren Kidronbrücke zu suchen sein. Die Verlegung einer Abendmahlsstätte in die Grotte ist sichtlich spätere legendarische Dichtung, welche auch wieder spurlos verschwindet.

Mit dieser Tradition stimmen die ersten Nachrichten aus der Kreuzfahrerzeit im wesentlichen überein. Säwulf [1]) 1102—3 erwähnt zwei Oratorien, ein oraculum an der Stätte, wo Jesus die drei Jünger zurückließ und ein zweites weiter oben am Berg an dem Ort, wo er Blut schwitzte; genauere Ortsangaben macht er nicht, aber nichts steht im Wege, das letztere Oratorium in oder auf die heutige Todesangstgrotte zu verlegen im

---

1) Relat. de peregrin. deutsch in: Das hl. Land, Organ des Vereins vom hl. Grab 1878 S. 179.

Einklang mit der bisherigen Überlieferung. Theotonius [1]) nennt 1112 nur Ein Oratorium mit Namen Gethsemane am Ort, wo Jesus betete und verlegt dies ausdrücklich neben die Marienkirche. Der Innominatus VII 1145 findet im Thal Josaphat die Grabkirche Mariens, ferner die villa Iessemani, in welcher der Herr die Jünger zurückließ, sowie den Garten, in welchem er von den Juden gefangen genommen wurde und von da einen Steinwurf weg den Ort des Gebetes und Blutschweißes.

Aber c. 1150 verlegt der Anonymus Vogué [2]) den Verrat des Judas in eine Krypta bei der Marienkirche, also in die heutige Todesangstgrotte, und er unterscheidet von ihr das rechts davon gelegene, einen Steinwurf entfernte Oratorium, wo Jesus betete und Blut schwitzte. Gleicherweise führt nun auch schon früher Abt Daniel 1106—8, sodann später Johannes von Würzburg c. 1165, Innominatus II c. 1170, Theodoricus 1172 zwei Sanktuarien am unteren Ölberg auf, das eine in oder über der Grotte neben der Marienkirche und eine ecclesia salvatoris, welche die Kreuzfahrer errichtet hatten, und sie verlegen in das erstere den Jüngerschlaf und die Gefangennehmung, in die letztere Gebet und Blutschweiß. Dahin lauten auch die Angaben der c. 1187 anzusetzenden, nach der Wiedereroberung Jerusalems durch die Sarazenen geschriebenen Schrift: L'estat de la cité de Jerusalem [3]).

1) Tobler (Ölberg S. 209) taxiert dieses Zeugnis sehr gering und nimmt eine spätere Korrektur an, aber bloß, weil es seiner vorgefaßten Meinung zuwider läuft.

2) De situ urbis Jerusalem bei Vogüé, Les églises de la T. S. p. 412 ff.

3) Tobler, Descr. T. S. saec. VIII—XV Nr. 24 p. 221.

Man kann diese Tradition nicht dadurch mit der früheren in Einklang setzen, daß man mit Vogüé die Salvatorkirche und die Grotte identificiert [1]); beide sind in jenen Berichten klar unterschieden und zwischen beiden ist mehrmals ausdrücklich das Intervall eines Steinwurfs gelegt. Es genügt auch nicht, mit Ollivier die Glaubwürdigkeit der Berichte Daniels und des Johannes von Würzburg anzuzweifeln, denn die Tradition beruht nicht auf diesen Namen allein. Aber darauf muß hingewiesen werden, daß die Tradition, welche in solcher, der bisherigen Überlieferung widersprechender Weise die Todesangst und die Gefangennehmung lokalisiert, in der Kreuzfahrerzeit zwar die vorwiegende war, doch, wie aus den zuerst angeführten Zeugnissen sich ergiebt, die frühere keineswegs vollständig verdrängt hatte. Die letztere klingt auch noch deutlich durch bei Johannes Phokas [2]), welcher in die Höhlenkirche Gebet des Herrn und Jüngerschlaf verlegt, in die andere, einen Steinwurf entfernte Kirche das letzte Gebet und den Blutschweiß [3]) und in den Garten den Verrat und die Gefangennehmung. Wenn ferner sicher stände, was Vogüé als sicher annimmt, daß die von Quaresmius [4]) kopierte Inschrift in der Grotte aus der Kreuzfahrerzeit stammt, so wäre auch sie eine starke Instanz zu Gunsten der alten Tradition. Jedenfalls ist aber anzuerkennen, daß eine andere zu dieser

1) l. c. p. 314: »pendant les croisades la grotte servait d'église et portait le nom de S. Sauveur«.

2) Tobler, Ölberg S. 206.

3) Ähnlich will neuerdings Ollivier (l. c. p. 459) das erste Gebet unter die Ölbäume, das vom Blutschweiß begleitete in die Höhe verlegen.

4) Terrae sanctae elucidatio. Venet. 1881 t. II p. 124.

Zeit sich gebildet hatte, welche auch noch Burchard 1175, Thietmar 1217 (zweifelhaft), Marino Sanuto c. 1310 stützen, und welche nicht, wie Tobler künstlich deutet, eine Weiterentwicklung der bisherigen Tradition ist, sondern eine Abweichung von ihr.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrh. aber, soviel ist sicher, kehrt die Tradition bezüglich Gethsemanes wieder in das ursprüngliche Bett zurück, und zwar schon ehe die Franziskaner von Gethsemane Besitz ergreifen. Letzteres geschah 1392; aber schon eine Urkunde von 1362, eine Bulle Urbans V [1]) erwähnt einen dem Mariengrab benachbarten Ort, welcher gewöhnlich Cava genannt und von welchem versichert werde, daß hier der Herr in der Nacht der Passion gebetet und Blut geschwitzt habe. 1384 verlegen Linardo Frescobaldi und Simone Sigoli den Blutschweiß in die Grotte neben der Marienkirche, Gefangennehmung und Kuß des Judas in den Garten Gethsemane etwas weiter unten. Von jetzt an bleibt diese Fixierung widerspruchslos in Geltung; es genügt, aus den vielen Einen Zeugen aufzurufen, welcher sie ziemlich am genauesten wiedergiebt. Johannes Poloner macht 1422 folgende Angaben: das Thal Josaphat mit der Grabkirche der hl. Jungfrau; von letzterer vierzehn Schritte nach Osten bis zum Eingang der Höhle der Agonie; davon südlich einen Steinwurf entfernt der Ort der drei Jünger; nahe dabei der hortus floridus, dem goldenen Thor gerade gegenüber; hier Gefangennehmung und Schwertschlag des Petrus; das Gethsemane, in welchem die acht Jünger blieben, noch mehr nach Süden, einen Pfeilschuß entfernt.

---

1) Quaresmius l. I. p. 309.

Wir sehen: Angaben von absoluter Sicherheit weiß die Überlieferung nicht zu machen. Wenn wir den Punkt ausheben wollen, welcher durch Alter und Kontinuität derselben am meisten gefestet erscheint, so ist es das Heiligtum bezw. die Grotte neben der Mariengrabkirche als die Stätte des Gebetes und Blutschweißes. Freilich weist ihm eine Überlieferung von ungefähr 2½ Jahrhunderten eine andere Bedeutung zu, und wir sind nicht im Stande, diese Abweichung von der ursprünglichen Tradition zu erklären. Es läßt sich nur die Vermutung aussprechen, daß man deswegen hieher Verrat und Gefangennehmung verlegte, weil dieser Ort dem Stephansthor und dem Weg, welchen Judas mit den Soldaten herabkam, näher liegt. Vielleicht auch war zur Kreuzfahrerzeit die liturgische Begehung des Andenkens an die Agonie in die neugebaute Kirche verlegt, worauf die von Johannes von Würzburg gemeldete Einfügung der drei Gebetssteine in den Boden derselben hinweisen dürfte [1]). Mag sich das verhalten wie es will, jedenfalls kann die kurzlebige anders lautende Überlieferung die sonst völlig einhellige Tradition nicht erschüttern. Neben diesem festen Punkt hat nur noch Einer eine genügend begründete Überlieferung für sich: der

1) Allem nach überbauten die Kreuzfahrer die Grotte mit keiner Kirche; zwar redet Theodoricus von einer ziemlich großen Kirche Gethsemane, aber Phokas sagt bestimmt: aliud templum spelunca est. Es läßt sich vermuten, daß von Wiederherstellung des ursprünglichen und eigentlichen Gethsemaneheiligtums abgesehen wurde, einmal weil die Grotte, welche man mit Fresken schmückte, ja schon für sich eine würdige Andachtsstätte war, sodann weil der Bau eines Benediktinerklosters bei der Mariengrabkirche viel Platz für sich beanspruchte.

Ort des Verrats und der Gefangennehmung, welchen schon Silvia bezeichnet und welcher wohl sicher in der Kreuzfahrerzeit die Ecclesia salvatoris trug. Aber auch dieser läßt sich topographisch nicht mehr ganz genau fixieren; es müßte denn nur noch gelingen, durch Ausgrabungen den Standort der Kreuzfahrerkirche zu konstatieren. Es läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob derselbe mit dem heute gezeigten, außerhalb des ummauerten Gartens (einige Schritte westlich von dessen Eingangsthürchen) gelegenen Ort des Jüngerschlafes identisch ist, oder ob er vielleicht innerhalb des Gartens fällt.

Alle weiteren topographischen Angaben über Felsen, in welchen die Körperform der schlafenden Jünger sich abgeprägt hätte, über Steine mit Fußspuren des Heilands, über die Stelle, wo Petrus dem Malchus das Ohr abgehauen und wo die acht Jünger schliefen, über die Punkte des Gebets, des Blutschweißes, der Engelstärkung, welche man zu Zeiten in der Höhle genau unterschied, — all das beruht auf später und sehr wenig konstanter Überlieferung und ist ohne historischen Wert.

Eine eingehende Besichtigung und Besprechung verdient die Grotte der Todesangst. Sie ist seit 1392 im Besitz der Franziskaner. Man gelangt zu ihr auf dem schmalen Weg, welcher vom Vorplatz der Marienkirche aus, ebenerdig mit demselben, zwischen zwei hohen Mauern nach Osten führt und in eine kurze Treppe von zehn Stufen ausläuft. Steigen wir diese hinab, so befinden wir uns in einer ziemlich geräumigen Naturhöhle von der Form eines unregelmäßigen Fünfecks, c. 17 Meter lang, 9 Meter breit, an den höchsten Stellen 3, 5 Meter hoch. Das Felsengewölbe ist gestützt durch

zwei rohe Naturpfeiler, welchen zur Sicherheit drei gemauerte Pfeiler beigegeben wurden. Eine kreisrunde große Öffnung im Gewölbe, jetzt mit Glas geschlossen, führt das Tageslicht ins Innere. Die Wände sind teilweise beworfen und getüncht, teilweise zeigen sie den nackten Felsen; spärliche Reste alter Malereien sind noch erkennbar. Einige Steinbänke längs der Felswand und drei Altäre, der Hauptaltar in einer vorspringenden Felsnische, bilden die innere Ausstattung.

Die frühere Gestalt der Grotte unterschied sich nachweisbar von der heutigen. Einmal stammt der jetzige Zugang erst von 1655; er wurde damals in dieser Richtung angebracht, um eine leichtere Überwachung der Grotte zugleich mit der damals noch den Franziskanern gehörigen, erst 1759 ihnen von den Griechen entrissenen Marienkirche zu ermöglichen. Der ursprüngliche Eingang war zweifellos auf der Südseite; auf ihn leitete vom Franziskanergarten her entweder ein längerer Schacht oder Hohlweg hin, oder aber ein kürzerer, ziemlich abschüssig in die Tiefe führender Weg. In der Kreuzfahrerzeit verband überdies ein Gang Marienkirche, Gethsemanekloster und Todesangstgrotte. Ausweitungen des Innenraumes im Lauf der Zeiten sind nicht ausgeschlossen; auch die Zahl der Gewölbestützen wird zu verschiedenen Zeiten verschieden angegeben. Ob die runde Öffnung im Gewölbe ursprünglich oder später eingebrochen ist, läßt sich nicht mehr entscheiden [1]). Die Ummauerung

1) Mit Ollivier (l. c. p. 455) von ausgesprochenem byzantinischem oder romanischem Stil dieser Öffnung zu reden, ist lächerlich.

der nächsten Umgebung der Höhle und die Cementierung ihrer Oberfläche ist neueren Datums.

Darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß schon das ursprüngliche Landgut Gethsemane diese Höhle in sich schloß. Was hatte sie damals für eine Bedeutung? Sepp (Jerusalem und das hl. Land) und Lortet (La Syrie d'aujourdhui) verlegen gerade in sie die Kelter, welche dem Gut den Namen gab und sehen die Öffnung als das Loch an, durch welches von oben die Früchte eingeschüttet worden seien. Quaresmius denkt an eine Cisterne, deren Mündung mit der runden Öffnung korrespondiert hätte, so daß es möglich war, auch von oben Wasser zu schöpfen; damit wäre im Einklang Arkulphs eigentümliche Angabe über Brunnen in der Höhle. Vogué nennt die Höhle ein altes verlassenes Grab. Die Frage muß in suspenso bleiben; aber darauf ist aufmerksam zu machen, daß es rings um Jerusalem eine Menge von derartigen Höhlen, verlassenen Gräbern und Cisternen gab und giebt, und daß es damals wie heute üblich war, von denselben den mannigfaltigsten Gebrauch zu machen.

Auch die Frage, ob wirklich diese Höhle die Stätte gewesen sei, in welcher der Herr in jener Nacht betete und den Blutschweiß vergoß, kann nicht mit apodiktischer Gewißheit beantwortet werden. Fragt man aber, ob diese von der Tradition im Ganzen festgehaltene Stätte möglich sei, so wird das zu bejahen sein. Daß die evangelischen Berichte eine Grotte nicht erwähnen, ist natürlich hier sowenig ausschlaggebend wie bei der Geburtsgrotte zu Bethlehem. Besonders in den für Heidenchristen geschriebenen Evangelien begreift es sich durchaus, daß von der Höhle nichts gesagt wird; wer mit Palä-

stina und seinem merkwürdigen Höhlenreichtum nicht bekannt war, sowie mit der Gewohnheit, Höhlen auch als Wohnräume und nächtliche Unterkunftsstätten auszunützen, der hätte den Eindruck erhalten müssen, als habe der Heiland in jener Nacht ein Versteck gesucht. Wenn die Höhle oder Grotte unzweifelhaft schon damals da war und zum Gethsemanegut gehörte, so müßte man sich geradezu wundern, wenn der Herr sie in jener Stunde nicht benützt hätte. Was Tobler (Siloahquelle und Ölberg S. 202) gegen das traditionelle Gethsemane vorbringt, daß es der Stadt so nahe liege und die Wege nach Bethanien und auf den Ölberg seine Ruhe und Einsamkeit auch in der Nacht sehr in Frage stellen, daß man deshalb zunächst es lieber in eine abgelegenere und ungestörtere Gegend verlegen würde, das ist in der That von einigem Gewicht. Das Bedenken erledigt sich aber auf die einfachste Weise, wenn wir annehmen können, daß gerade die Szenen, welche am wenigsten fremde Zeugen ertrugen, die tiefe Proskynese, das laute Beten, die Angelophanie, sich abspielten in dem der Außenwelt völlig entrückten, keinem Aug erreichbaren, das Geheimnis schützenden Raum der Grotte. Zugleich findet damit eine andere Frage ihre natürlichste und einfachste Lösung. Die drei Jünger nimmt der Herr mit, nicht bloß um lebende Wesen in der Nähe zu haben, sondern auch als Zeugen der Geheimnisse jener Stunde. Der Ölbergsbericht der Evangelisten beruht, wie man zunächst annehmen muß, auf der Augen- und Ohrenzeugschaft jener drei; auf besondere Mitteilungen des Herrn nach der Auferstehung ist ohne zwingenden Grund nicht zu rekurrieren. Wenn alles im Freien vor sich

gieng und die Jünger auf volle Steinwurfsweite von Jesus entfernt waren, so begreift es sich schwer, wie sie noch deutlich zu hören und zu sehen vermochten, zumal ihre Sinne in dieser Nacht müde und stumpf waren. Nun braucht ja freilich, wie wir schon oben bemerkten, die von Lukas angegebene Entfernung keineswegs notwendig zwischen Jesus und die drei Jünger gelegt zu werden, sondern sie kann ganz wohl, wenn man den Steinwurf kräftig bemißt, das Intervall zwischen Jesus und den acht andern bestimmen. Aber noch klarer wird das *μικρόν* bei Matth. und Mark. und die Möglichkeit der drei, das im Evangelium Berichtete wahrzunehmen, wenn man sich denkt, daß Jesus dieselben mit in den Gang oder Eingang zur Höhle herein nahm, so daß sie unter Dach und einigermaßen gegen die Kälte der Nacht geschützt waren. Von ihnen geht er ein wenig vorwärts — *προελθὼν μικρόν* — bis ans Ende der Höhle; so ist er allein und doch können die Jünger das genau sehen und hören, wovon sie Zeugen sein sollten [1]). Die Berichte Silvia's und Willibalds geben den Ort des Gebets und die Mahnung an die Apostel vigilate et orate in geringer Entfernung von einander an, und erstere verlegt an den zweiten fixierten Punkt von Gethsemane bloß die Gefangennehmung, nicht auch wie spätere Zeugen, Rast und Schlaf der drei Apostel.

Nächst der Grotte wendet sich die Aufmerksamkeit

---

1) In hohem Grad unpassend und unwürdig ist die Darstellung bei Ollivier (l. c. p. 61), wornach ein Jünger, wahrscheinlich Johannes, dem Herrn heimlich nachgeschlichen wäre in die Höhle und gleichsam widerrechtlich sich in den Besitz der Geheimnisse gesetzt hätte.

und Devotion der Pilger vornehmlich den uralten Ölbäumen zu, welche im eigentlichen Gethsemanegarten stehen. Der letztere, seit 1847 fest ummauert, ist heutzutage durch die Ölbergsstraße von dem 1857 auch mit einer Mauer umzogenen Terrain der Grotte geschieden. Dieser Garten bietet beinahe ein regelmäßiges Viereck und hat eine Fläche von ungefähr 26 Ar. Innerhalb des Gartens schützt ein zweiter mit der Mauer parallel laufender Holzzaun die ehrwürdigen Baumgreise gegen die Zudringlichkeit der Pilger und er umfriedigt einen sehr sorglich gepflegten Blumengarten, in welchem Rosen, Malven, Rosmarin, Passionsblumen und besonders die nur in Palästina vorkommende und hier am Ölberg besonders schön gedeihende Blutimmortelle (Gnaphaleum sanguineum) den Fuß der alten Bäume lieblich umblühen. Der innern Mauer entlang ist ein Kreuzweg angelegt und 1879 wurde in dieselbe ein Marmorrelief von Torelli, dem Lehrer des Canova, die Todesangst darstellend, eingefügt. Die Bäume finden sich erstmals erwähnt von Zuallart 1586. Im Jahr 1612 werden von Jean Boucher elf gezählt, 1778 noch acht, nachdem die Türken einen umgehauen [1]); 1880 gieng ein weiterer zu Grunde, sodaß gegenwärtig noch sieben stehen. Die Spuren sehr hohen Alters sind unverkennbar; um den ausgehöhlten, zerrissenen Stämmen Halt zu geben, hat man sie mit Steinen ausgemauert und ummauert; doch ist Triebkraft und Fruchtkraft noch nicht erloschen.

Der Botaniker Bové gab 1835 sein Gutachten dahin ab, daß man füglich diesen Bäumen ein Alter von

1) Tobler, Siloahquelle und Ölberg S. 194; Quaresmius l. c. II, 123 Ann. a.

c. 2000 Jahren zugestehen könne [1]). In Anbetracht der wiederholten Angaben des Josephus [2]), daß Titus bei der Belagerung alle Bäume 90 Stadien im Umkreis der Stadt habe umhauen lassen und daß ihm die Herstellung der Wälle wegen Holzmangels große Schwierigkeit bereitet habe, läßt sich freilich nicht denken, daß gerade diese Ölbäume damals sollten verschont worden sein. Aber der Annahme steht jedenfalls nichts im Weg, daß die jetzt stehenden Bäume noch die unmittelbaren Nachkommen von denen seien, unter welchen der Herr in jener Nacht betrübt bis zum Tode gewandelt [3]). Denn anerkanntermaßen hat der Ölbaum die Fähigkeit, sich aus sich selbst zu verjüngen und aus der alten Wurzel neue Stämme zu treiben; bis zur Ausgrabung der Wurzelstöcke gieng sicher auch die radikale Abholzung durch Titus nicht.

Nach all dem Gesagten erhalten wir von Gethsemane und dem, was in jener denkwürdigen Nacht hier vorgieng, folgendes Bild. Das Landgut lag zwischen der unteren Kidronbrücke und der Grotte, letztere noch in sich schließend. Seinen Eingang hatte es wohl unweit dieser Brücke. Im ersten Drittel des Gartens befand sich unter einer Schutzhütte die Kelter, die dem Gut den Namen gab; hier fanden die acht Jünger ihr Nachtquartier. Der Heiland durchschreitet mit den Dreien

1) Bulletin de la Soc. Géogr. Paris 1835.

2) Bell. jud. 5, 12, 4; 6, 1, 1; 6, 8, 1. Diese Angaben auf die nördliche und westliche Umgebung der Stadt einzuschränken (Martin, Ollivier), ist man nicht berechtigt.

3) Von den Kreuzfahrern ist vorauszusetzen, daß sie trotz des herrschenden Holzmangels (Wilhelm von Tours, Gesch. der Kreuzzüge 8, 6) diese Bäume aus Pietät geschont haben.

den Ölgarten, nimmt sie mit bis zum Eingang der Höhle und überläßt sich dann einige Schritte von ihnen entfernt in der Höhle selbst den Schauern der Todesangst. Judas, welcher fast mit Sicherheit erwarten konnte, daß der Herr in dieser Nacht hieher komme, welcher überdies in der kalten, daher klaren und mondhellen Nacht vom Tempelberg aus sich dessen vergewissern konnte, zieht in vorgerückter Nachtstunde mit der bewaffneten Schar zur Gefangennehmung aus, durch das Thor, welches dem Tempel zunächst liegt und über die obere Kidronbrücke, ist aber genötigt, ebenfalls den unteren Eingang des Gartens zu benützen, denn der Garten war zweifellos ganz ummauert und mit nur Einem Eingang versehen. Im zweiten Drittel des Gartens, etwa an der Stelle, welche heute noch dem eisernen Pförtchen gegenüber gewiesen wird, gieng die ruchlose Begrüßung durch den Jünger und die Gefangennehmung vor sich, worauf sich der Zug über die untere Kidronbrücke nach dem Sionsberg in Bewegung setzte. —

4.

Zu den Ignatius-Akten.

Von Prof. Dr. **Funk**.

Als ich die Aufgabe übernahm, die Apostolischen Väter von Hefele neu herauszugeben, führten mich meine Studien zu der Erkenntnis, daß die gewöhnlich für echt gehaltenen Akten des h. Ignatius, näherhin das sog. Martyrium Colbertinum, aus verschiedenen Gründen nicht zu halten seien. Doch nahm ich das Martyrium mit Rücksicht auf die herrschende Ansicht in den ersten Band meiner Ausgabe auf, welcher die echten Werke der Apostolischen Väter enthält, während die anderen Akten dem zweiten Bande mit den unechten Schriften zugewiesen wurden. Die Akten fanden in der Folgezeit zwar verschiedene Verfechter. Eine Verteidigung wurde von uns sogar in die Th. Qu.Schrift 1884 S. 607—620 aufgenommen. Ich fand aber keine Gründe, welche mich hätten bestimmen können, von meinem Urteil abzugehen. Demgemäß gab ich demselben auch Ausdruck, als ich den Artikel „Ignatius" für die zweite Auflage des Kirchenlexikons bearbeitete. Dieser Artikel bot nun jüngst dem

Chorherrn Düret in Luzern Anlaß, in den Katholischen Schweizer-Blättern VI (1890), 297—337; 466—493; VII (1891), 54—68 aufs neue eine Lanze für das Schriftstück einzulegen. Wie er meint, macht hier die hyperkritische Theologenschule Baur's in Tübingen ihren Einfluß geltend. „Viele Aussetzungen, bemerkt er VI, 298, die zuerst von jener Seite ausgingen, wurden auch katholischerseits zu skrupulos in Berücksichtigung gezogen; ein gewisses Mißtrauen ward wachgerufen, so zwar, daß z. B. der gründliche Hefele, der in drei Auflagen seiner Patrum apost. opp. die Authenzität der Ignatianischen Martyriumsakten noch verteidigt hatte, schließlich in der vierten Edition (1855) wankte. Namentlich ist aber dessen Schüler und ansehnlichster Patristiker der Jetztzeit, Prof. Dr. Funk, auch ins negative Lager bezüglich dieser Martyriumsakten hinübergetreten und hat seinem verneinenden Standpunkte einen mächtigen Sieg dadurch errungen, daß ihm in der neuen, trefflichen Umarbeitung des Wetzer und Welte'schen Kirchenlexikons der Artikel „Ignatius" übergeben ward und nun dieser Artikel in der anerkannten Hauptfundgrube katholischer Wissenschaft die Verwerfung der Acta martyrii S. Ignatii mit Herbeiziehung aller möglichen Argumente befürwortet und solchergestalt der protestantischen Hyperkritik mithilft, ein ehrwürdiges Dokument des christlichen Altertums als Fälschung, als haltloses Elaborat eines Falsifikators des 4. oder 5. Jahrhunderts zu qualifizieren und hiemit wieder ein Stück ehrwürdiger Patristik zu beseitigen — und zwar mit Zustimmung der hohen Editoren jenes wichtigen theologischen katholischen Sammelwerkes. Wir gestehen es aufrichtig, daß uns dieser Sachverhalt tief

betrübt hat. Wir sind zwar weit entfernt, an irgend jemanden einen Vorwurf um deswillen zu richten; denn wir befinden uns da nicht auf dogmatischem oder auktoritativem Gebiete, sondern auf dem Terrain historisch-patristischer Wissenschaft, wo ein gewisses Maß von Freiheit und objektiver Kritik berechtigt ist". Aber, wird beigefügt, ehrwürdige Urkunden sollten eben, so lange eine objektive Nötigung nicht vorliege, nicht preisgegeben werden, und der katholische Kritiker habe auch da noch zu prüfen, wo im anderen Lager das allgemeine Feldgeschrei die Sache bereits für abgethan ausgebe.

Die Verteidigung wird nicht ohne Geschick geführt, und wer sich in Zukunft mit dem Schriftstück näher befaßt, wird an ihr nicht vorübergehen dürfen. Die Beweisgründe werden scharf beleuchtet und das Gewicht einiger vermindert. Aber eine Widerlegung wird doch nicht erreicht. Düret ist zu sehr Apologet oder vielmehr, da bei der geringen Bedeutung des Schriftstückes von einem eigentlichen apologetischen Interesse wohl kaum die Rede sein kann, zu sehr Advokat, um zu einer vollen und gerechten Würdigung des Streitobjektes zu gelangen. Er unterschätzt die Schwierigkeiten, welche zu lösen sind, und umgekehrt ist er nur zu sehr bereit, mit Erklärungen einzutreten, welche in den Augen eines nüchternen Beobachters entweder nichts beweisen oder gar unzulässig sind. Fast jede Seite seiner Ausführung giebt davon Zeugnis. Der Anfang der Abhandlung enthält auch eine Reihe von offenbaren Irrtümern. Wir hören da von Handschriften des 6. und 7. Jahrhunderts, welche das Martyrium enthalten sollen, während die einzige griechische Handschrift, welche das Schriftstück überliefert,

dem 10. Jahrhundert angehört, die Handschriften, welche Übersetzungen bieten, noch jünger sind, die syrische z. B., welche das Britische Museum besitzt, nach dem Katalog der Bibliothek aus dem 13. Jahrhundert stammt. Wir erfahren ferner, daß die Akten in lateinischer Übersetzung bereits gegen Ende des 15. und am Anfang des 16. Jahrhunderts durch Voß und Usher bekannt gemacht und durch Baronius in seine Annalen aufgenommen wurden, während jene beiden Männer jünger sind als dieser, Baronius selbst erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts sein Geschichtswerk zu veröffentlichen begann, Voß das Martyrium gar nicht herausgab, die Edition Ushers das Datum 1647 hat, und Baronius sie nicht wiederholt haben kann, da er schon vor ihrem Erscheinen tot war. Wir erfahren zu unserer großen Überraschung weiter, daß die sieben Briefe des Ignatius protestantischerseits keinem ernsten Angriff mehr begegnen, während eine geringe Umschau in der Litteratur genügt, um zu erfahren, daß ein beträchtlicher Teil der Protestanten von einer Anerkennung der Briefe noch weit entfernt ist. Das sind bedenkliche Fehler, und wer in Dingen, die sich mit den Händen greifen lassen, so starke Versehen sich zu schulden kommen läßt, von dem ist nicht zu erwarten, er werde die Punkte, auf welche es in der obschwebenden Frage hauptsächlich ankommt, besonders scharf und gründlich erfassen. In der That läßt es Düret daran bisweilen nur allzu sehr fehlen, wenn er auch, wie bereits angedeutet wurde, einigen Gegengründen etwas an Gewicht zu benehmen vermochte. Unter solchen Umständen ist es nicht angezeigt, allen seinen Aufstellungen zu folgen. Es genügt, an einigen Punkten zu zeigen, daß die Schwie-

rigkeiten, welche das Martyrium darbietet, nicht gehoben wurden.

1. Der Widerspruch, welcher zwischen dem Martyrium 3, 1 und dem Anfang des Briefes an Polykarp besteht, wird durch die Bemerkungen VI, 473—476 nicht beseitigt. Das Martyrium kann nur dahin verstanden werden, daß Ignatius gleichzeitig mit Polykarp ein Schüler des Apostels Johannes war, nicht aber, wie Düret will, daß sie zu verschiedenen Zeiten den Apostel hörten. Andernfalls konnte Ignatius nicht einfach absolut Mitschüler, *συνακροατής*, genannt werden. Cotelier übersetzt den Ausdruck dem Sinne nach ganz richtig mit den Worten: qui una cum eo audiverat eundem magistrum. Die Akten sprechen also von einer früheren Bekanntschaft der beiden Männer; Ignatius giebt dagegen in seinem Briefe zu verstehen, daß er Polykarp früher nicht kannte, und der Widerspruch fällt in der Frage nach der Echtheit des Martyriums schwer in die Wagschale. Die Angabe der Akten wird durch Hieronymus allerdings insofern bestätigt, als der Kirchenvater den Martyrer einen Schüler des Apostels Johannes nennt. Aber diese Angabe trägt in unserer Frage nichts aus. Es handelt sich ja nicht darum, ob Ignatius den Apostel hörte, sondern darum, ob er ihn gleichzeitig mit Polykarp hörte. Noch weniger haben die anderen von Düret (S. 318) angeführten Zeugen eine Bedeutung. Der älteste derselben, der Interpolator der Ignatiusbriefe, kommt zudem in Wegfall. Wie der Index des zweiten Bandes meiner Patres apostolici zeigt, nennt er den Apostel Johannes nur zweimal, und an keiner Stelle deutet er auch nur an, was ihn Düret sagen läßt.

2. Die Erklärung, welche VII, 54—56 von dem Briefe an die Philadelphier gegeben wird, empfiehlt sich sehr wenig. Düret meint, aus dem Briefe folge keineswegs, daß Ignatius in Philadelphia selbst gewesen sei; wohl aber sei anzunehmen, daß von Philadelphia zweimal eine Abordnung an den Heiligen stattfand; das erstemal eine zahlreiche in Sachen einer kürzlich vorgegangenen streitigen Bischofswahl, und dann eine zweite, welche der gewählte Bischof, nachdem er von allen endlich anerkannt worden war, anführte. Die erste Abordnung sei mit Ignatius vermutlich in Smyrna zusammengekommen, und sie habe unter dessen Einfluß eine Annäherung der Parteien und eine gedeihliche Einigung der Gemeinde unter Herstellung des Ansehens des Bischofs hervorgebracht. Infolge dessen habe sich der Bischof von Philadelphia nun in Person und von etwelchen Gläubigen begleitet zu Ignatius begeben, um ihm zu danken, zugleich aber noch ein Ermunterungsschreiben zu besserer Befestigung der neu geordneten Zustände von ihm zu erwirken, und die Begegnung habe diesesmal in Troas stattgefunden. Die doppelte Gesandtschaft ist aber nicht viel wahrscheinlicher, als der „Abstecher" oder „Besuchsausflug", den man den Gefangenen bisher von einer Seestadt aus in das Innere des Landes machen lassen mußte, um seine Stellung zu der Gemeinde von Philadelphia zu erklären, und da Düret an diesem selbst nichts Auffallendes findet (S. 478, 482), so hätte er sich jene Hypothese ersparen können. Die Schwierigkeit wird durch den Einfall nicht so fast gelöst, als vielmehr der Beweis geliefert, daß es an Verständnis für dieselbe fehlt.

3. Düret glaubt bewiesen zu haben, daß nur der

Kaiser, nicht ein Statthalter, Ignatius verurteilt haben konnte, weil nur er das Recht hatte, den Verurteilten in die Arena nach Rom zu schicken (VI, 323—328). Wie wenig begründet diese Meinung ist, das zeigt S. 104 meiner Schrift über die Echtheit der Ignatiusbriefe (1883). Indessen habe ich freilich wenig Hoffnung zu der Annahme, das dort Ausgeführte werde auf Düret Eindruck machen. Wer über den Plan, den Trajan mit Ignatius verfolgte, ein solches Phantasiebild zu entwerfen vermag, wie wir es VI, 479—484 lesen, der ist für Gründe wenig empfänglich.

4. Von Puteoli und erst von da an reden die Verfasser der Akten in der ersten Person, und der Wechsel der Rede ist um so auffallender, als bemerkt wird, Ignatius sei durch den Wind an der Landung daselbst verhindert worden, die Begleitung des Heiligen daselbst somit nicht wohl einen Zuwachs erfahren haben kann. Ich legte auf den Punkt zwar kein großes Gewicht. Aber die Art und Weise, wie Düret sich mit ihm auseinandersetzt, überzeugt mich fast, daß ich ihn bisher unterschätzte. Der Wechsel in der Rede soll sich eben daraus erklären, daß in Puteoli Freunde des Martyrers in dessen Schiff einstiegen. „Denn obschon, wird bemerkt, der hl. Ignatius hier (in Puteoli) nicht ans Land steigen konnte, hinderte der Wind eben nicht, daß man von Puteoli sein Schiff mit Barken erreichen konnte“ (VII, 61). Als ob das Aussteigen mittelst Barken nicht ebenso möglich wäre als das Einsteigen!

5. Die Akten sprechen von einer allgemeinen und planmäßigen Verfolgung der Christen durch Trajan (2,1) und lassen sie noch zu der Zeit bestehen, wo Ignatius

bereits den Boden Italiens betreten hatte und unmittelbar dem Amphitheater entgegenging (6, 3). Die Briefe wissen weder von einem solchen Umfang noch von einer solchen Dauer der Verfolgung. Die Kirchen Kleinasiens erfreuten sich der Ruhe, als der Martyrer durch das Land zog; die Verfolgung hörte selbst in Antiochien auf, als er auf dem Wege von Smyrna nach Troas war, wie aus dem Briefe an Polykarp (7, 1) erhellt, und die anderweitige Überlieferung bestätigt ebenso sehr die Angaben der Briefe, als sie gegen die Akten zeugt. Wie will man bei diesem Widerspruch die Akten halten? Düret giebt darüber keinen Aufschluß. Die Antwort kann aber nicht zweifelhaft sein, zumal wenn man erwägt, daß die Akten der alten Zeit unbekannt waren.

6. Düret meint allerdings schon das Martyrium des hl. Polykarp als Zeugen der Akten betrachten zu können. Die Schutzrede, welche die Schrift am Anfange darbiete, indem sie der Idee entgegentrete, als ob das Martyrium Polykarps darum minderwertig oder von geringerer Glorie sei, weil er sich nicht selbst und von freien Stücken gleich anfangs dem Richter stellte und hingab, sondern zuerst der Verfolgung auswich, sich verbarg und endlich dann durch Verrat ausgeliefert wurde, erkläre sich nicht aus dem Verhalten des elenden Quintus, von dem im Eingang die Rede ist, sondern sei veranlaßt durch die in Smyrna wohl bekannte Geschichte des hl. Ignatius, der sich von freien Stücken und sofort nach Ausbruch der Verfolgung vor den Kaiser Trajan habe führen lassen, bezw. durch die Akten des Martyrers, die allein dieses Benehmen bezeugen, nicht auch die Briefe. Und daß es sich so verhalte, zeige die Bezeich-

nung der beiden Martyrer als κριὸς ἐπίσημος (Mart. Ign. 2, 9; Polyc. 14, 1) und der Umstand, daß beide Männer nach ihrer Ergreifung für die Kirche beten. Die Übereinstimmung in letzterem Punkt sei zwar weniger zu betonen, da sich der Zug für einen Martyrerbischof so ziemlich von selbst verstehe. Allein wenn in dem anderen Punkt eine Abhängigkeit vorliege, so möge eine solche auch in diesem vorhanden sein, und da der Ausdruck κριὸς ἐπίσημος in den Akten Polykarps offenbar als entlehnt dastehe, die Natürlichkeit und Einfachheit die Primitivität den Ignatiusakten vindiziere, so sei auch hier wieder gewiß die Simplizität des Ignatianischen Martyriums für dessen Präzedenz sprechend (VI, 309—311). Wo liegt denn aber die wahre „Simplizität"? Doch wohl noch nicht sofort da, wo ein paar Worte weniger stehen. Und wo ist die größere Natürlichkeit? Zum mindesten stehen die Akten Polykarps den Ignatiusakten in dieser Beziehung nichts nach. Auf diesem Wege ist also die Priorität für letztere Schrift nicht festzustellen. Es müssen noch andere Beweismomente herbeigezogen, es muß namentlich die sichere Geschichte der Dokumente in Anschlag gebracht werden, und wenn dieses geschieht, dann ist auf die Abhängigkeit der Ignatiusakten zu erkennen, sofern auf die fraglichen Stellen überhaupt eine Abhängigkeit zu begründen ist. Indessen kann der Punkt ganz auf sich beruhen bleiben, da das Hauptargument Dürets offenbar unrichtig ist. Das Martyrium Polykarps soll den Bischof von Smyrna wegen seines zögernden Verhaltens gegenüber dem Opfermut und der Selbsthingabe des Bischofs von Antiochien verteidigen! Eine derartige Tendenz liegt aber nicht vor.

Die Schrift betrachtet es vielmehr als so durchaus den Grundsätzen des Evangeliums angemessen, daß man sich nicht selbst ausliefere, sondern die Ergreifung abwarte, daß Polykarp in dieser Beziehung keiner Rechtfertigung bedurfte. Und selbst wenn eine Bezugnahme auf Ignatius vorläge, so würden wir keineswegs auf die Akten gewiesen. Der Römerbrief 4, 1 würde sie vollkommen erklären. Und selbst die Briefe brauchen nicht notwendig vorausgesetzt zu werden. Ignatius kam ja mit der Gemeinde von Smyrna in persönlichen Verkehr, und die Todesfreudigkeit, welche er an den Tag legte, blieb hier sicher lange in Erinnerung. Die Deduktion Dürets schwebt also gänzlich in der Luft, und auf einen sicheren Boden wird sie auch durch Lucian nicht gebracht, der als weiterer Zeuge angeführt wird. Die Bezeichnung der Christen als *κακοδαίμονες* braucht in keiner Weise auf das Ignatiusmartyrium (2, 3) zurückgeführt zu werden.

Ich gehe nicht weiter. Das Angeführte zeigt zur Genüge, daß die Ignatiusakten noch keineswegs als eine Schrift aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts gelten können.

II.

Rezensionen.

1.

Einleitung in die hl. Schrift Alten und Neuen Testamentes von Dr. **Franz Kaulen**. Dritte verbesserte Auflage. Zweiter Teil. Freiburg i. Br. Herder'sche Verlagshandlung 1892 S. 183—436.

Nachdem der erste Teil von K.'s Einleitung 1890 in 3. Aufl. veröffentlicht wurde (s. Quartalschr. 1891, 499 ff.), liegt nun auch der zweite wesentlich vermehrt in 3. Aufl. vor. Derselbe behandelt die besondere Einleitung in das A. T. Methode, Grundsätze und Einrichtung sind dieselben wie in 1. und 2. Ausgabe. Wenn sich aber der Verf. auch streng an die Tradition der Kirche (und der Synagoge teilweise) hält, so baut er alle seine Untersuchungen und Resultate doch stets auf gründliche und allseitige Gelehrsamkeit. Das Buch enthält einen staunenswerten gelehrten Apparat. Wohl sind, wie selbstverständlich, viele Fragen nur en passant berührt, aber dem Ref., der sich mit regstem Interesse der Lektüre und dem Studium des reichhaltigen und belehrenden Buches gewidmet, ist nicht Eine wichtige

Frage bekannt, über die Verf. nicht Aufschluß oder wenigstens einen Hinweis auf weiterführende Hilfsmittel gäbe. Wie es sich bei K. von selbst versteht, ist die einschlägige Litteratur nachgetragen und manche Bemerkung des Verf. weist auf dessen Vertrautheit und Bekanntschaft auch mit der Litteratur hin, die nicht ausführlich genannt ist. Ebenso sind die neuesten, für das A. T. so wichtigen Forschungen gewissenhaft verwertet, und alle die verschiedenen historischen, chronologischen, geographischen und archäologischen Schwierigkeiten werden mit voller Sachkenntnis ruhig und objektiv besprochen, bezw. gelöst. Mit Vorliebe und besonderer Sorgfalt ist die Pentateuchfrage besprochen. Lehrreich und anregend ist, was über die Schöpfungsgeschichte, das Alter der Menschen (doch braucht man betreffs der Höhe nicht so ängstlich zu sein, vgl. Schanz, Apologie I, 333 ff.), das Paradies, die Sintflutsgeschichte, die Völkertafel, die Sprachverwirrung, Zerstörung von Sodom und Gomorrha, über Moses und Ägypten (hier vermißt Ref. ungern A. Scholz, Ägyptologie und die Bücher Mosis, Würzbg. 1878) gesagt wird (S. 204 ff.). — Von des Verf.'s freiem, unbefangenem Urteil zeugt, daß er z. B. das Buch Josua und den Prediger in ihrer vorliegenden Gestalt nicht von Josua bezw. Salomon verfaßt sein läßt. — Dagegen nimmt K. auch in der neuen Aufl. Jeremias als den Verfasser der Königsbücher an. Indessen zur Zeit ihrer Abfassung konnte Jeremias kaum mehr gelebt haben, der zudem in Ägypten gestorben ist, und erst 66 Jahre nach seiner Berufung zum Propheten ist das letzte 4. König. 25, 27 berichtete Ereignis eingetreten. Ref. glaubt, daß man nur soviel

30 *

sagen kann, die betr. Bücher seien von einem in Babylon lebenden, von prophetischem Geist beseelten und mit der Geschichte seines Volkes (und den Schriften Jeremiä) genauer bekannten Judäer in der 2. Hälfte des Exils geschrieben worden. Wäre Esra der Verfasser, so wäre sicher auch das Ende des Exils erwähnt. — Wegen Matth. 27, 9 (vgl. übrigens Schanz, Quartalschr. 1889, 702 f.) nehmen einige eine verloren gegangene Schrift des Jeremias an (wie z. B. noch Pölzl, Kommentar zu den 4 hl. Evangel. 4. Bd. Graz 1892), weshalb die Einleitung darüber Aufschluß geben sollte; die Bemerkung S. 431 genügt nicht. — Ref. ist überzeugt, daß die altkirchliche Tradition von dem jeremianischen Ursprung der Klagelieder vor dem Forum der wissenschaftlichen Kritik bestehen kann, aber dennoch hält er es für notwendig, daß eine Einleitung auch der immerhin zahlreichen (vgl. Flöckner, Quartalschr. 1877, 187—280) Gegner der jeremianischen Abfassung Erwähnung thut. — Die Annahme, daß die kleinen Propheten durchaus chronologisch geordnet seien (S. 351), ist wohl die hergebrachte, aber unseres Erachtens nicht bewiesen und auch nicht haltbar. Mehr Wahrscheinlichkeit hat für sich die Erklärung von Peters, Prophezie des Obadjah, Paderb. 1892, S. 47. — Das vielbesprochene Eparda bei Obadjah hätte eine Erwähnung oder wenigstens einen Hinweis auf des Verf. „Assyrien und Babylonien“ S. 243 verdient; die Frage ist behandelt bei Peters a. a. O. S. 123—127. — Die Inhaltsangabe von Jonah ist wunderbar schön, aber doch zu ausführlich (1 und ½ Seite Kleindruck). — Wegen des apologetischen Zweckes der Einleitungswissenschaft sollten bei der

Frage über die innere Möglichkeit der Erzählung Jonahs (S. 416) auch die Einwände, daß von der Buße der Niniviten sonst nirgends etwas berichtet wird und die Sendung eines israelitischen Propheten zu einer heidnischen Bevölkerung immerhin etwas Außerordentliches hat, berücksichtigt, bezw. gelöst sein. Ebenso sollte aus gleichem Grunde die weitere Hypothese, Jonahs Geschichte sei nur die Nachbildung heidnischer Mythen (Hesione durch Herkules und Andromeda durch Theseus befreit) besprochen sein. — In einem sonst so reichhaltigen Buch, wie K.'s E. es ist, vermißt man sehr ungern eine Erörterung über Metrum und Strophenbau der Psalmen, erwartet wenigstens einen Verweis auf die betreffende Litteratur (vgl. Hoberg, Psalm. d. Vulg. S. IX.). Dafür daß die Annahme, in der machabäischen Zeit seien noch kanonische Psalmen entstanden, hinfällig ist, sollten S. 309 die Gründe wenigstens in Kürze angegeben und neben Himpel auch Bickell (Zeitschr. f. kath. Theol. 1890, 751 ff.) citiert sein. — Die vortreffliche Erörterung von Malach. 1, 11 wird auch den Dogmatikern willkommen sein. — Für das ganze Werk hätten wir noch den Wunsch, daß am Kopf der einzelnen Blätter statt der allgemeinen Angabe (z. B. Bücher geschichtl. Inhalts, Lehrbücher des A. T.) Name und Titel der betr. Schrift selbst angegeben wäre — zum Zweck des leichteren Nachschlagens. Da mit diesem Teil das Buch für das A. T. abgeschlossen ist, so wäre ein Register, das für den folgenden Teil (Einl. in die Büch. des N. T.) vorbehalten zu sein scheint, hier schon wünschenswert gewesen.

Diese Bemerkungen mögen zeigen, welch lebhaftes

Interesse der Ref. an dem sehr empfehlenswerten Buch gehabt hat. — Daß wir mit Recht bei der Besprechung des ersten Teils der Einl. (Quartalschr. 1891, S. 500) Nestle's vortreffliche Kollation der LXX (zur Originalausgabe der Sixtina v. 1586) so sehr empfohlen haben, hat sich jetzt bestätigt. Nicht nur wird Nestle's Arbeit von H. B. Swete, The old Testament in Greek I, p. VII (Cambridge 1887), II, p. XIV sq. (1891) und the Psalms in Greek 1889, p. XIII sowie von E. Hatch and H. Redpoth, Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament, Oxford 1892, I, p. V volle und uneingeschränkte Anerkennung zu teil, sondern dieselbe wird für die Vollendung dieser Werke ausschließlich benützt, „weil durch ihre Akribie und Sicherheit weitere Kollationen sich als überflüssig herausstellten". Auch jetzt noch wird man sich am genauesten über ABS aus Tischendorf-Nestle unterrichten, zumal da man hier auch noch die Arbeit der sixtinischen Herausgeber von 1586 hat, die Swete nicht giebt. Wie nützlich, ja notwendig es ist, in Nestle's Supplement sich umzusehen, und wie sich eine solche Unterlassungssünde rächt, rächen kann, das ist in Stade's Zeitschr. für alttestl. Wissenschaft 1892, S. 29—30 schlagend gezeigt.

Stuttgart. Dr. theol. A. Koch.

2.

Erklärung des Briefes an die Römer von Dr. **Al. Schäfer**, ord. Professor der Theologie an der kgl. Akademie zu Münster i. W. VIII u. 419 S. Aschendorff'sche Buchhandlung 1891. M. 6, 50.

Dem im Jahr 1890 erschienenen ersten Band ist nach kurzem Zwischenraum der dritte enthaltend den Römerbrief gefolgt; der zweite bis jetzt noch nicht publizierte Band wird die Erklärung der beiden Korintherbriefe bringen. Mit Rücksicht auf die ausführliche Besprechung der ersten Lieferung (Jahrgang 1891 S. 137 bis 146) beschränkt sich Ref., indem er die dort ausgesprochene vollkommene Anerkennung auch auf die hier gebotene Arbeit ausdehnt, auf folgende Bemerkungen.

1) Es begegnet dem Auge des Lesers eine fast zu große Anzahl von Druckfehlern und andere formelle Verstöße. Ohne auf Vollständigkeit Anspruch machen zu wollen, hebt Ref. zunächst einzelne in Schreibung griech. Wörter hervor: S. 48 *πνεῦμα ἁγιωσύνες*; S. 59 *σπερμαλόγος*; S. 103 *δικαιοθήσονται*; S. 139 *εἰς* (st. *πρὸς*) *τὴν ἔνδειξιν*; S. 149 *ἐργάζειν* vgl. S. 42 *εὐαγγελίζειν*; S. 208 *διὰ τὴν ἀσθηνείαν* vgl. S. 265; S. 216 *εἰς τῷ γενέσθαι*; S. 218 *ἐν ᾡ κατεχόμεθα* (st. *κατειχόμεθα*); S. 352 *συνκλεῖν* st. *συνκλείειν* vgl. Bd. I S. 299. Von sonstigen Versehen seien angemerkt S. 39: die Beziehung, welche . . . bestehen; S. 42 Ansicht statt Absicht; S. 90: daß die sündigenden Heiden sich seiner Strafbarkeit bewußt war; S. 189: die Verurteilung besteht in d i e Verhängung der Todesstrafe; S. 383 u. 384: er würde bereit sein, auf die Rechte . . . zu opfern (zu verzichten).

2) Die Ü b e r s e t z u n g ist mancherorts ungenau, unvollständig, unrichtig oder stimmt mit der nachfolgenden Erklärung nicht überein. 1, 21 (S. 70) sollte es heißen: deshalb, w e i l s i e, obwohl sie Gott erkannt hatten, Ihn nicht als Gott verehrten. 2, 8 (S. 92)

streitsüchtig st. ränkesüchtig. 2, 24 (S. 93): der Name Gottes wird durch euch gelästert st. um euretwillen. 3, 29 (S. 130) fehlen die Worte: Ja wohl, (Gott ist Gott) auch der Heiden. 5, 14 (S. 164): dennoch herrschte der Tod über die (st. auch über die), welche sündigten. 8, 10 (S. 233): der Leib ist zwar tot durch die Sünde, der Geist aber Leben durch Gerechtigkeit st. um der Sünde, um der Gerechtigkeit willen. 8, 24 (S. 235): eine Hoffnung, die sieht vgl. die Erklärung S. 264 st. eine Hoffnung, die man sieht oder die gesehen wird. 10, 4 (S. 313) fehlt nach Christus „zur Gerechtigkeit". 14, 6 (S. 385) fehlen am Schluß die Worte: und wer nicht ißt, ißt um des Herrn willen nicht und er danksagt Gott. 14, 15 (S. 386): denn wenn durch die Speise st. um einer Speise willen dein Bruder gekränkt wird. 15, 14 (S. 402): daß ihr voll seid, befähigt, euch einander zurechtzuweisen st. daß auch ihr voll seid, befähigt, auch einander zurechtzuweisen. 16, 1 (S. 404, ebenso 412): in Kenchrea st. in Kenchreä. 3, 7 (S. 117): was werde ich noch als Sünder gerichtet? damit stimmt die Erklärung S. 123. Übersetzung und Erklärung ist aber unrichtig. Denn der griech. Text lautet: *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;* warum werde dann auch ich noch als Sünder gerichtet? Dem entsprechend muß die Erklärung ganz anders ausfallen. An zwei Stellen weicht die Exegese von der Übersetzung ab. 12, 6 (S. 357): sei es Prophezie, so sei sie nach der Richtschnur des Glaubens. Nun wird aber S. 365 eben bestritten, daß *ἀναλογία* im N. T. diese erst später nachgewiesene Bedeutung habe. Zu 13, 11 ist die textkritische Bemerkung gemacht (S. 376), daß die Wortstellung *ὥρα ἤδη* verbürgt

sei; demgemäß ist übersetzt: Und dieses, daß ihr die Zeit verstehet, daß die Stunde schon da ist, daß ihr aus dem Schlafe erwachet. Im Kommentar zur Stelle (S. 382) wird bemerkt: das Verständnis für die rechte Zeit lehrt uns, daß die Stunde, sofort vom Schlafe aufzuwachen, da ist. In einer Anmerkung werden wir da belehrt, ἤδη müsse mit ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι verbunden werden. Die Übersetzung dieses Verses ist indes auch sonst mangelhaft; es sollte heißen: Und dies thut, da ihr ja die Zeit versteht ꝛc. Ebenso muß Ref. die Auslegung der allerdings schwierigen Stelle 5, 7 S. 164 u. 171 für unrichtig halten. Die Auffassung des *δικαίου* im maskulinischen Sinne ist notwendig; ob auch die von *τοῦ ἀγαθοῦ*, ist fraglich. Indes wollen wir dagegen nichts erinnern. Jedenfalls aber darf man nicht übersetzen: denn schwerlich wird jemand für einen Gerechten sterben; denn für den Guten — kaum unternimmt es sogar jemand zu sterben. Wie aus der Erklärung deutlich hervorgeht („auch zu sterben, etwas anderes mag eher gewagt werden"), nimmt der H. Verf. *καὶ* mit *ἀποθανεῖν* zusammen; es heißt aber im Text: *καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν;* also: kaum wird jemand sein Leben opfern für einen Gerechten; kaum, sage ich: denn durchaus sei es nicht geleugnet, daß jemand für den Rechtschaffenen zu sterben noch über sich gewinnen mag.

3) Die Ausführungen über Veranlassung und Zweck des Römerbriefs (S. 15 ff.) sind überzeugend: gleichwie der Plan des Apostels, Rom aufzusuchen, aus seinem Beruf als Heidenapostel hervorgegangen ist, so auch der seine Ankunft in der Welthauptstadt vorbereitende Brief an die dortige christl. Gemeinde, welche ihrerseits ihm nicht

direkten Anlaß zum Schreiben gegeben hatte. Wenn hingegen bei der Interpretation der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und der Warnung vor dem Ärgernis der Schwachen und vor unberechtigtem gegenseitigen Richten jedesmal noch nachdrücklich betont wird, auch hier sei der Gedanke, als ob konkrete Verhältnisse der römischen Gemeinde solche Ermahnung veranlaßt hätten (S. 376 u. 393), durchaus abzuweisen, so vermögen wir nicht rückhaltlos beizustimmen. Daß freilich der Apostel, wenn er überhaupt einmal nach Rom schrieb, in den Brief auch sittliche Ermahnungen einflocht, begreifen wir völlig; das that er in allen seinen Briefen. Aber man fragt doch unwillkürlich: warum legte er gerade die bezeichneten Ermahnungen hier nieder? warum nicht auch solche an die Frauen, an die Eltern, Kinder, Sklaven, etwa wie im Epheserbrief (vgl. den ersten Petrusbrief)? Diese Eigentümlichkeit des Römerbriefs erklärt sich u. E. doch am besten durch die Annahme, daß der Apostel durch seine Bekannten in Rom über die Verhältnisse einigen Aufschluß erhalten hatte, welcher ihm Anlaß wurde, die Ermahnungen in dem allerdings aus seinem Berufe herausgewachsenen Briefe gerade so zu gestalten wie er gethan hat.

Belser.

3.

Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Von Dr. **J. Schwane.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage (A. u. d. T.: Theologische Bibliothek. Dogmengeschichte. Erster Band). Freiburg, Herder 1892. X, 572 S. gr. 8.

Nach drei Jahrzehnten erscheint dieses Werk, bezw.

der erste Band desselben, in zweiter Auflage. Ein solcher Zeitraum geht in der Regel nicht vorüber, ohne daß der Mensch erhebliche Fortschritte macht. Die eigene Forschung und die Forschung anderer führt ihn weiter, und die Entwicklung pflegt auch seinen litterarischen Erzeugnissen zu gut zu kommen. So erhalten wir auch den vorliegenden Band in erweiterter und verbesserter Gestalt. Mehrere Abschnitte sind wesentlich umgearbeitet.

Der Band zerfällt außer der Einleitung in vier Teile. Es werden 1. die Dogmen über Gott, die Trinität und die Schöpfung, 2. die Christologie und Soteriologie, 3. die Anthropologie, 4. die Lehre von der Kirche, dem Primat, den Glaubensquellen und den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Die Anordnung ist in der Hauptsache gegeben. Im einzelnen aber wird man verschiedener Ansicht sein. Bezüglich der Glaubensquellen hätte es sich m. E. empfohlen, die Erörterung nicht dem Abschnitt über die Kirche einzuverleiben, sondern als einen besonderen Teil zu behandeln. Das Verfahren dürfte sachgemäßer sein, und der wichtige Punkt würde eher zur entsprechenden Geltung gelangen.

Die Verbesserung, die dem Werke zu teil wurde, ist ziemlich beträchtlich. Der Leser macht alsbald die Erfahrung, daß der Verf. das Buch nie aus den Augen verlor, sondern den einschlägigen Publikationen der letzten Zeit mit Eifer folgte und sie seiner Arbeit nutzbar machte. Doch ging die bessernde Hand nicht ganz soweit, als notwendig oder wenigstens in höchstem Grade wünschenswert gewesen wäre. Es kommt hier sofort der Abschnitt über die Trinitätslehre der Apostolischen Väter

in Betracht, der freilich am meisten umgestaltet werden mußte, weil seit der 1. Auflage mehrere Schriftstücke neu aufgefunden, der Text der anderen wesentlich verbessert wurde. So fehlt bei Klemens von Rom gerade das Hauptzeugnis über die Trinität, das durch das neu entdeckte Stück seines Briefes dargeboten wird. Bei Hermas ist die Erörterung der Trinitätslehre ungenügend. Die einschlägigen Stellen werden nicht alle gewürdigt. Die Darstellung Sim. V, 5, 2 wird als verkehrt bezeichnet, aber zugleich aus einer Opposition gegen den Montanismus erklärt, während dieser doch allem nach später ist als das fragliche Buch. S. 54—60 wird über Hermas eine Ausführung gegeben, die wohl in eine Patrologie gehört, aber nicht in eine Dogmengeschichte. Gegen die Abfassung des Barnabasbriefes durch den Apostel Barnabas wird u. a. vorgebracht, daß er eine sehr weitgehende Kenntnis der Briefe des Klemens und Ignatius verrate (53). Zum Beweis wird zwar auf die Patres apost. von Gebhardt und Harnack verwiesen. Die angeführte Stelle enthält aber nicht, was zu erwarten wäre, und wenn Harnack je sich dahin ausspräche, so wäre ihm nicht zu folgen, weil die These völlig unhaltbar ist. Ebenso erregt die Lehre der Apostolischen Väter bei den andern Punkten mehrfach einen Zweifel. Der Ausspruch des Hermas Mand. IV, 3, 6 über die Buße wurde S. 449 ff. sicher mißverstanden. Die dort berührte Eine Buße ist nicht die Buße nach der Taufe, sondern die Buße in der Taufe, wie der Kontext gegen die Ausführung des Verf. klar zeigt, namentlich die gegensätzliche Stellung des Satzes zu dem vorausgehenden, und was als Grund für die Ablehnung einer wie-

derholten Buße durch Hermas angeführt wird, daß sie den Menschen von Gott abwenden und an Sorglosigkeit gewöhnen würde, ist in den Worten des Autors keineswegs zu finden. Daß jene Auffassung nicht richtig oder zum mindesten sehr fraglich ist, beweist der Verf. selbst. S. 487 lesen wir, Hermas verkündige (nur) mit Rücksicht auf die bevorstehende Verfolgung und Prüfung eine einmalige Buße und Rekonziliation. Das ist das Gegenteil von dem, was S. 450 steht, und der Widerspruch zeigt, daß der Verf. sich über die Stellung des Hermas zur Buße nicht ganz klar geworden ist. Der Abschnitt bedarf daher einer Revision, und gleich ihm ist der weitere über die Bußdisziplin handelnde Teil umzuarbeiten. Der Verf. hat die einschlägigen neueren Verhandlungen zu wenig gewürdigt. S. 488 f. wird die veraltete These von dem Bußedikt Zephyrins vorgetragen und S. 511 wiederholt.

Letztere Bemerkung reicht bereits über die Periode der Apostolischen Väter hinaus, und gleich der Bußdisziplin ist in dem weiteren Teil noch mancher andere Punkt zu beanstanden. S. 378 wird ohne Einschränkung von der Kindertaufe bemerkt, sie sei schon zur Zeit Tertullians allgemein gewesen, während noch aus dem 4. Jahrhundert eine Reihe von Zeugnissen für das Gegenteil vorliegt. S. 198 wird das System des Basilides einfach nach dem Bericht des Irenäus dargestellt, der abweichende Bericht der Philosophumenen nicht einmal erwähnt. S. 517 wird Cyprians Ep. 69 (66) zum Beleg eines Satzes angeführt, der mit ihm nicht zu erhärten ist. Indessen will ich auf Einzelheiten nicht weiter

eingehen, sondern wende mich zu einigen allgemeinen Bemerkungen.

Der Verf. wurde seiner historischen Aufgabe nicht ganz gerecht. Er ließ sich über Gebühr durch einen apologetischen Zug bestimmen, und dadurch wurde er gehindert, die Lehre der einzelnen Väter mit der wünschenswerten Klarheit und Bestimmtheit darzustellen. Infolge dessen ergaben sich bisweilen auch schiefe oder unrichtige Behauptungen und, wenn etwa das historische Moment sich wieder mit größerer Macht Geltung verschaffte, selbst größere oder kleinere Widersprüche. Ein derartiger Fall wurde bereits erwähnt. Man vgl. weiterhin die Auseinandersetzung über die Trinitätslehre Justins S. 78 und 88. — Sodann wurde die Grenzlinie der Dogmengeschichte nicht immer scharf im Auge behalten. Manche Abschnitte gehören nicht so fast in diese Disziplin als in die Kirchengeschichte, oder die Punkte waren, wenn sie nicht etwa ausgeschieden werden wollten, mehr unter dem Gesichtspunkt der Dogmengeschichte zu behandeln. — Endlich kommt die Litteratur nicht zur entsprechenden Geltung. Es bleiben die neueren Väterausgaben zum Teil unerwähnt, wie bei Justin die dritte Edition von Otto und bei Tatian die Ausgabe von Schwarz, und man vermißt Werke, welche in einer so umfassenden Untersuchung nicht fehlen dürfen, wie die neuesten Publikationen über Justin und die Geschichte des neutestamentlichen Kanon von Zahn. Der Mangel wird namentlich bei Kontroversen empfindlich, wo der Leser naturgemäß näheren Aufschluß über die andere Ansicht und ihre Vertreter verlangt. So wären insbesondere die Historiker zu nennen gewesen,

von deren Schlüssen als unbegründeten Hypothesen S. 452 die Rede ist. Die Wichtigkeit der Sache erforderte dies; der Leser könnte sich dann leicht weiter unterrichten; mancher würde aber auch bereits aus dem Klang der in Betracht kommenden Namen den Schluß ziehen, daß es sich doch nicht so ganz um bloß unbegründete Hypothesen handelt, wie man nach der gegebenen Darstellung meinen könnte.

Meine Desiderien sind ziemlich zahlreich geworden. Dieselben sollen indessen vom Studium des Buches nicht abhalten. Das Werk hat auch seine entschiedenen Vorzüge, und es wird trotz seiner Mängel seinen Dienst leisten. Die Kritik sollte nur zeigen, wie es besser hätte gemacht werden sollen, und ich glaubte dieses um so mehr hervorheben zu sollen, als der Verf. inzwischen heimgegangen ist und die neue Herausgabe der weiteren Bände nunmehr einem andern zufallen wird. Möge derselbe seine Aufgabe ernst nehmen! An Werke, wie das in Rede stehende, werden mit Recht strenge Anforderungen gestellt.

Funk.

4.

1. **Johannes Mabillon.** Ein Lebens- und Litteraturbild aus dem XVII. und XVIII. Jahrhundert. Von P. **S. Bäumer,** Benediktiner der Beuroner Kongregation. Augsburg. Litterarisches Institut 1892. IX, 270 S. 8.
2. **Louis de Thomassin**, der große Theologe Frankreichs, seine Versöhnungsversuche in den Zeiten des Gallikanismus und Jansenismus und seine Werke. Zum erstenmal umfassend dargestellt von **Th. Ch. Thomassin.** Mit

dem Bilde des Gelehrten und einem Anhange: Berühmte Männer aus dem Hause Thomassin. München, Seyberth 1892. 67 S. 8.

3. **Bossuet** historien du Protestantisme. Étude sur l'Histoire des Variations et sur la controverse entre les Protestants et les Catholiques au 17e siècle par **A. Rébelliau.** Deuxième édition revue, Paris, Hachette 1892. XIV, 602 S. 8.

1. Die hohe wissenschaftliche Bedeutung der Mauriner ist jedermann bekannt. Unter den Gelehrten der Kongregation nimmt Mabillon den ersten Rang ein, der Begründer der Wissenschaft der Diplomatik, der Hauptherausgeber der Acta Sanctorum O. S. B., der grundlegende Geschichtschreiber des Benediktinerordens, zugleich aber auch das vollendete Muster eines Ordensmannes. Sein Leben stellt sich demgemäß nach einer doppelten Seite hin als Vorbild dar, und es war darum ein glücklicher Gedanke eines Mitglieds der Beuroner Kongregation, welche sich das schöne Ziel setzt, in Verbindung von Frömmigkeit und Wissenschaft den Maurinern nachzustreben, dasselbe der Gegenwart vorzuführen. Die Aufgabe wurde 1888 durch E. da Broglie in Angriff genommen, und in dessen zweibändigem Werke lag in mancher Beziehung eine tüchtige Vorarbeit vor. Indessen wird uns nicht etwa nur eine deutsche Bearbeitung jenes Werkes, sondern eine selbständige Arbeit geboten. Dieselbe ist zwar weniger umfangreich als die französische Schrift. Aber sie bietet alles wesentliche, und sie hat vor jener den Vorzug, daß die Stellung Mabillons als Ordensmann zu einem entsprechenderen und vollkommeneren Ausdruck gelangt. Man empfindet es auf jeder

Seite, daß es ein Geistesverwandter des großen Benediktiners ist, welcher hier die Feder führt. Der Gelehrte und Historiker Mabillon kommt dabei andererseits m. E. freilich einigemale etwas zu kurz. Der Tadel, der S. 210 ausgesprochen wird, ist schwerlich völlig begründet. Umgekehrt geschieht manchmal des Guten zu viel, um ihn an den weniger lobenswerten kirchenpolitischen Bestrebungen seiner Zeit und seines Vaterlandes als gänzlich unbeteiligt darzustellen. Der Historiker hat hier einigen Vorbehalt zu machen. Doch fallen diese Punkte nicht sonderlich störend ins Gewicht. Die Arbeit ist im ganzen eine schöne und empfehlenswerte Schrift.

2. Gleichzeitig erhalten wir das Lebensbild von einem zweiten hervorragenden französischen Gelehrten. Derselbe ist nur wenig älter als Mabillon und nimmt unter den Oratorianern eine ähnlich hohe Stellung wie dieser unter den Benediktinern. Sein Hauptwerk, die alte und neue Disziplin der Kirche in Betreff der Benefizien und ihrer Inhaber, französisch (3 fol. 1678/81) und lateinisch (1688) erschienen, ist, wenn auch bei dem Fortschritt, den inzwischen die Wissenschaft machte, in nicht wenigen Punkten überholt, noch heute für die Geschichte des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Disziplin von großer Bedeutung. Der Verf. der Biographie ist ein Sprößling des Geschlechtes Thomassin. Sprache und Darstellung verrät bisweilen nur zu stark seinen französischen Ursprung.

3. Bossuet, über den die dritte Schrift handelt, war nicht, wie jene beiden Männer, seine Zeitgenossen, ein eigentlicher Gelehrter. Aber er war ein Mann von vielseitiger Bildung, einer der größten kirchlichen Redner

und bedeutendsten französischen Schriftsteller. Über seine Bedeutung als Historiker wurde von seinen Landsleuten, namentlich in der neuesten Zeit, zwar vielfach abfällig geurteilt. Man erkannte wohl auch bei seinen geschichtlichen Werken hohe litterarische Vorzüge an, glaubte aber die Arbeiten in wissenschaftlicher Beziehung ziemlich niedrig stellen zu sollen. Dem Urteil tritt die vorliegende Schrift entgegen, indem an der Histoire des Variations des églises protestantes gezeigt wird, daß sie einen eigentlich wissenschaftlichen Wert habe. Nicht als ob B. deswegen zu den hervorragendsten Historikern zu zählen wäre. Man ist, bemerkt R. mit Recht, nicht ungestraft fast allenthalben zu Haus, wie B. es war. Eine so zerstreute Thätigkeit, wie die seinige es war, kann es nicht in allem zur höchsten Vollkommenheit bringen. Die Geschichte insbesondere erfordert eingehendes Studium und andauernde Arbeit, soll etwas Größeres erreicht werden. Dazu brachte es bei B. die polemische Richtung seiner Arbeit mit sich, daß er bisweilen zu übertriebenen oder gar falschen Urteilen gelangte. Aber davon abgesehen, verrät er eine sehr genaue Kenntnis des Protestantismus. Die Histoire d. V. hat, wenn sie auch ein Werk zweiten Ranges und nunmehr durch eine reichere Wissenschaft überholt ist, insofern einen dauernden Wert, als sie einen schwer zu behandelnden und lange erörterten Gegenstand zu einem ehrlichen und genauen Ausdruck bringt und durch scharfes Urteil wie tüchtige Gelehrsamkeit hervorragt. Indem der Verf. den Beweis für diese Auffassung erbringt, liefert er zugleich einen beachtenswerten Beitrag zur Geschichte der religiösen Kontroverse im 17. Jahrhundert, da zu einer

richtigen und vollständigen Würdigung der Histoire d. V. auch die verwandte Litteratur der vorausgehenden und nächstfolgenden Zeit in den Bereich der Untersuchung zu ziehen war. Die Beweise, die er beibringt, rechtfertigen sein Urteil. Schon der Abschnitt über die Geschichte der Waldenser dürfte für dasselbe fast allein genügen. B. sah in dieser Beziehung im wesentlichen bereits völlig das Richtige, zu einer Zeit, wo noch fast allenthalben unklare oder gar falsche Vorstellungen herrschten. Der Verf. hat sich mit seiner Untersuchung ein entschiedenes Verdienst erworben. Zu der Bibliographie der Histoire d. V. S. 328—330 sei beigefügt, daß die hiesige Universitätsbibliothek eine dort nicht angeführte Pariser Ausgabe v. J. 1718 besitzt, und daß der erste Band der Würzburger lateinischen Übersetzung das Datum 1718 hat. Funk.

5.

Geschichte des Untergangs des **griechisch-römischen Heidentums.** II. Die Ausgänge. Von D. **Victor Schultze**, Prof. an der Universität Greifswald. Jena H. Costenoble 1892. VIII u. 392 S. M. 9.

Wir haben den ersten Band dieses Werkes im Jahrg. 1888 S. 495 ff. zur Anzeige gebracht. Der zweite Band behandelt die Ausgänge, in welchen das Heidentum sich allmählich ohne großes Aufsehen verlor wie die tönende Saite leiser und leiser austönt bis der Ton verklungen ist. Für diesen Band gilt noch mehr als für den ersten, daß die Wege erst gebahnt werden mußten, da die Kunde von den späteren Geschicken des Heidentums vorwiegend

aus den monumentalen Zeugnissen zu schöpfen ist, die Inschriften aber weder vollständig gesammelt noch genügend geordnet und verarbeitet sind. Bedeutendere Vorarbeiten finden sich nur bei französischen Forschern. Doch hat der Verf. das „geistvolle Werk von Boissier über das Ende des abendländischen Paganismus im 4. Jahrh.“ (Paris 1891. 2 Bde.) nicht mehr benützen können. Es hätte trotz der abweichenden Anlage doch einzelnen Abhandlungen sehr zu gute kommen können. Ich erinnere nur an das Kapitel über die Litteratur, welche Boissier im Jahrg. 1890 der Revue des deux Mondes meisterhaft behandelt hat, indem er zeigt, daß der landläufige Vorwurf, das Christentum sei an dem Zerfall der römischen Litteratur schuld, durchaus grundlos sei, vielmehr sei im 4. Jahrh. durch das Christentum eine neue Blütezeit geschaffen worden, nur die Sprache habe unter dem Einfluß der christlichen Ideen an Reinheit eingebüßt, weil, wie Augustinus sagt, die christlichen Schriftsteller vom Volke verstanden werden wollten. Damit ist auch der noch im 4. Jahrh. allgemein gemachte Vorwurf, daß sie ungebildete, denkfaule, rohe Leute seien, widerlegt.

Der Verf. teilt seinen Stoff in drei Abteilungen: allgemeine Wandlungen, die provinziale Entwicklung und religiöse Ausgleichungen. Am meisten Interesse verdient der 2. Abschnitt, weil in ihm die Ergebnisse der mühsamen Einzelforschungen niedergelegt sind. Es sind der Reihe nach behandelt: Gallien, Britannien, Spanien, die nordafrikanischen Provinzen, Italien und die Inseln, die Rhein- und Donauländer, Griechenland, Ägypten, Syrien, Konstantinopel, Kleinasien. S. 324 ff. wird in einer Zusammenfassung der allgemeine Verlauf des Ge-

gensatzes geschildert. Nur in Afrika und Syrien leistete das Heidentum einen größeren Widerstand, so daß es zu Gewaltthätigkeiten kam. Die staatliche Gesetzgebung ist dem Wortlaute nach strenger als in der Ausführung. Die Kirche war wegen des Greuels des Götzendienstes und der schauderhaften sittlichen Verirrungen in den semitischen Religionen ungeduldiger, doch hat auch sie nur den Apparat des alten Kultus zerstört, die Anhänger desselben dagegen nicht behelligt. Daß sich in den einzelnen Provinzen die Landesreligion zäher erhielt als die griechisch-römische, erklärt sich aus dem traditionellen religiösen Konservatismus, welcher in heidnischen Ländern bis auf den heutigen Tag das Haupthindernis für die Missionsarbeit bildet.

In den „allgemeinen Wandlungen“ werden die Lage, das römisch-griechische Recht, die Kunst, die Litteratur, der Kalender besprochen. Mancher Leser hätte hier vielleicht eine ausführlichere Darstellung gewünscht, weil es sich gerade um die treibenden intellektuellen und moralischen Faktoren handelt, durch welche das Christentum seine Superiorität bewies und seinen Sieg errungen hat. Doch sind namentlich im 1. Kapitel die Hauptgrundsätze gut hervorgehoben. Die Thätigkeit der Kirche gestaltete sich, entsprechend den zu bewältigenden Übeln, als eine doppelte, nämlich als materielle Unterstützung und als Rechtshilfe. Indes nicht dieser Umstand, sondern der imponierende Eindruck einer Gemeinschaft, die mit großen und starken Mitteln für ihre Angehörigen eintrat und ihre leiblichen und rechtlichen Kalamitäten erfolgreich aufnahm, mußte von einer fast unwiderstehlichen Wirkung sein in einer Volksmasse, die den Glauben an die Gerechtigkeit des

Staates und das Gefühl einer sicheren Existenz verloren hatte. So entdeckte das Volk ohne Unterschied des Bekenntnisses in der Kirche mehr und mehr diejenige Instanz, welche in dem Niedergange der öffentlichen und privaten Verhältnisse das materielle und das bürgerliche Dasein zu gewährleisten verstand. Mit Recht betont der Verf. die hohe Bedeutung der kirchlichen Organisation, deren Schwerpunkt im Episkopat lag. Von hier aus hat die kirchliche Verfassung am kräftigsten und erfolgreichsten zur Überwindung des Heidentums eingesetzt. Ich habe bei einer andern Gelegenheit hervorgehoben, daß ohne diese Organisation das Christentum den feindlichen Mächten auf die Dauer nicht hätte erfolgreichen Widerstand leisten können, was mir sehr verübelt worden ist, aber es bleibt nichtsdestoweniger wahr. In einzelnen Punkten geht auch der Verf. zu weit. So wenn er bemerkt, die heidnische Definition der Ehe übertrage im allgemeinen die Auffassung der Kirchenschriftsteller, welche den Hauptzweck der Ehe in echt antik-römischer Weise in der Kindererzeugung aufgehen lassen. Schon der Zusammenhang an der citierten Stelle (Clem. Al. Strom. II, 23) hätte ihn eines andern belehren können, aber noch mehr die bekannte Frage über die Josephsehe. Die Väter haben den genannten Zweck mit Berufung auf das römische Gesetz gerade im Interesse der Heiligkeit der Ehe betont, weil sie jede andere Ausübung des ehelichen Rechts für sündhaft hielten. Die Bemerkung über die Stellung Gregors I zum Sklavenhandel (S. 191) ist insofern einseitig, als das Streben desselben, das Loos der Sklaven zu mildern, nicht erwähnt wird. Der S. 13 A. 2 citierte Serm. 392 Au-

gustins ist wahrscheinlich unecht. Zu Prudentius wäre auch die Schrift von Rösler zu erwähnen gewesen. Die Mönchsgeschichten sind doch etwas zu ungünstig beurteilt.

Am meisten Bedenken wird der katholische Leser an der 3. Abteilung haben. Zwar ist anzuerkennen, daß der Verf. sich von den gewöhnlichen Vorwürfen der Ethnisierung des Christentums und des Paganismus frei hält. Mit dem Zugeständnis, daß in der Geschichte des sich auflösenden Heidentums die religiöse Assimilation eine folgenschwere Rolle gespielt habe, verbindet er doch die Anerkennung der Thatsache, daß die neue Religion ihre Weltstellung im letzten Grunde nur durch sich selbst, d. h. durch die in ihr liegenden Kräfte gewonnen habe (S. 384). Die Assimilation in der Verehrung der Heiligen, Martyrer und Engel, in der Askese, dem Gottesdienst, den Wallfahrten, Prozessionen, Amuletten u. s. w. ist zu sehr zu Gunsten des heidnischen Einflusses ausgedeutet. Diese Übungen sind im Wesen des Christentums, ja im Wesen der Religion begründet, sofern sie für den sinnlich vernünftigen Menschen bestimmt ist. Eine teilweise Anbequemung war also kein Verstoß gegen die reine Lehre des Glaubens. Der Aberglaube ist aber ein Auswuchs, der sich in keinem Glauben ganz verhindern läßt.

Schanz.

6.

Constitutiones dogmaticae sacrosancti œcumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae a **Theodoro Granderath** S. J. Cum approbatione rev. archiepiscopi Friburgensis. Friburgi, Herder. MDCCCXCII. VIII et 243 p.

Der Herausgeber der Akten des vatikanischen Konzils im 7. Band der Laacher Sammlung war nach den Vätern, welche selbst am Konzil teilgenommen haben und als die besten Interpreten gelten müssen, am meisten berufen, eine auf den Akten fußende Erklärung der Konzilsbeschlüsse zu geben. Seine Arbeit wird vielen willkommen sein, da er vielfach die Erklärung mit den eigenen Worten der Berichterstatter und Redner giebt. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß wie für die Dogmen die dogmengeschichtliche Darstellung das beste Mittel zum Verständnis bietet, so für die Beschlüsse der Konzilien die Verhandlungen, welche zugleich ein Bild der theologischen Entwicklung wiedergeben, eine nicht zu unterschätzende Förderung für die Erklärung bringen.

Nachdem der Verf. in den Prolegomenen kurz über den äußeren Verlauf des Konzils und über seine Quellen orientiert hat, teilt er den Stoff in zwei durch die Dekrete selbst angezeigte Teile ein. Jeder Teil zerfällt wieder in drei Abschnitte, in welchen die Geschichte der Konstitution, die nähere Erklärung einzelner wichtiger Stellen und der entgültige Text mit Anmerkungen zur Darstellung kommen. Wir können mit dieser genetischen Methode durchaus einverstanden sein, nur würden wir es für besser gehalten haben, wenn die Anmerkungen des dritten Abschnitts in den Kontext des zweiten verarbeitet worden wären. Auch den Erklärungen können wir fast immer zustimmen. Der Verf. hat sich redlich bestrebt, den Sinn der einzelnen Dekrete möglichst objektiv herauszustellen und erst dann auf die Konsequenzen für die verschiedenen wissenschaftlichen Richtungen hinzuweisen. Am meisten Gelegenheit hiezu gab die Constitutio

de fide. Referent hat in seiner Apologie und in seiner Studie über die natürliche Religion die Thesen vertreten, daß auf dem Vatikanum nur der krasse Traditionalismus verworfen und in den Beweisen für die natürliche Gotteserkenntnis das »probare«, welches gegen Bonnetty gebraucht worden ist, durch »cognosci posse« gemildert worden sei. Er wurde deshalb leidenschaftlich angegriffen, obwohl schon Bischof Martin, auf den er sich berief, besonders darauf hingewiesen hatte. Denn es giebt eben Theologen, welche soweit von jeder Tendenzkritik entfernt sind, daß sie jede ihnen mißfällige Richtung am liebsten gleich mit dem definierten Dogma in Widerspruch bringen möchten. Nun zeigt auch der Verf., daß nicht nur beide Thesen der Intention der Konzilsväter entsprechen, sondern sich auch unschwer mit dem Wortlaut der Dekrete vereinigen lassen. Was den ersten Punkt anbelangt, so hat man es absichtlich vermieden, über die Art und Weise, wie der Mensch zum Gebrauche der Vernunft kommt, etwas zu bestimmen. Sodann wurde ausdrücklich bemerkt, daß man nur den krassen Traditionalismus (crudior traditionalismus) verurteilen wolle, und nur hinzugefügt, daß dabei, weil es nicht anders geschehen könne, auch der mildere Traditionalismus berührt werde. Dies trifft aber nur dann zu, wenn derselbe die in der menschlichen Gesellschaft überlieferte Gotteserkenntnis auf eine ursprüngliche übernatürliche Offenbarung zurückführt. Wenn er aber das, was die Menschen jetzt durch die Erziehung erhalten, bei den ersten Menschen, welche mit vollendeter Leibesgestalt erschaffen worden sind, auf eine unmittelbare, denselben schuldige, also natürliche Ausstattung durch Gott zurück-

führt, so kann sein System (semirationalistas suum systema S. 38 A. ist Druckfehler) mit dem Vatikanum in Einklang gebracht worden. Dem möchte ich nur beifügen, daß für diejenigen, welche die übernatürliche Ausstattung in den Schöpfungsakt verlegen, zwischen beide kein zeitlicher Unterschied fällt, so daß die natürliche Religion nicht praktisch werden konnte.

Bei dem andern Punkt liegt aber die Sache noch einfacher. Denn im ersten Schema des betreffenden Kanons stand certe cognosci et demonstrari posse. Das letztere hatte die Deputation in der Vorlage für die allgemeine Versammlung weggelassen, weil sie, obwohl einigermaßen beide Ausdrücke dasselbe bedeuten, doch den milderen statt des härteren wählen wollte. Ein anderer Grund als die Absicht, die entgegengesetzte Richtung nicht zu verurteilen, kann bei der bekannten Stellung der Deputation hiefür nicht angenommen werden. Der Unterschied zwischen cum certitudine und certo ist allerdings geringfügiger und wird auch nicht erwähnt, doch dürfte der Wechsel mit dem andern irgendwie zusammenhängen.

Auch was über die angeborene Gottesidee angegeben wird, beweist, daß man sich bestrebt hat, zwischen Glaubenswahrheiten und wissenschaftlichen Richtungen streng zu unterscheiden. Es faßt dieselbe längst kein Dogmatiker mehr als eine ausgebildete Idee auf, sondern als eine Anlage oder natürliche Neigung des Geistes. Wird selbst eine besondere Kraft dafür angenommen, so ist dieselbe eine geschaffene, natürliche Kraft, fällt also unter die res creatae, von welchen im Dekret die Rede ist. Hat doch sogar Kardinal Manning, der ein her-

vorragendes Mitglied der Deputatio de fide war, in seiner Religio viatoris den Leibnizschen Ideen das Wort geredet. Die Verteidigung der Schöpfungsidee bei Aristoteles und Plato durch Fürstbischof Gasser ist angesichts der neuesten Kontroversen über diesen Punkt interessant. Daß aber daraus nicht die natürliche Erkennbarkeit der Schöpfung aus nichts gefolgert werden darf, beweist die Verhandlung und das Dekret.

In einzelnen Punkten, z. B. über »ut tales traditi sunt«, über »inspirante« gegenüber »dictante« u. a. wären einige Bemerkungen Manchem erwünscht gewesen. Fraglich scheint es auch, ob in nicht religiösen Dingen eine unfehlbare Lehrentscheidung zulässig wäre, so daß z. B. in der Angelegenheit Galilei's das supremum tribunal sich nicht geirrt hätte. Doch ist anzuerkennen, daß die Erklärung der Inspiration mit großer Vorsicht abgefaßt ist. Bei Besprechung der Constitutio de ecclesia ist die Frage über das Verhältnis des Primats zum römischen Stuhl mit besonderer Ausführlichkeit behandelt und die Unfehlbarkeit des Papstes auf das Depositum fidei beschränkt.

Schanz.

7.

Der **Augustinismus**. Eine dogmengeschichtliche Studie von Dr. **Odilo Rottmanner** O. S. B. München 1892. Lentner'sche Buchhandlung (E. Stahl jun.). 30 S.

Der durch seine gründliche Kenntnis des h. Augustinus längst bekannte Verfasser giebt in knapper, scharfer Darstellung ein übersichtliches Bild des Augustinis-

mus, „wie er im Buche steht“, d. h. wie er in den echten Schriften des h. Augustinus für jeden unbefangenen, von keinem Schuldogma voreingenommenen Leser klar und unzweideutig vorliegt. Er beschränkt sich im wesentlichen auf die letzte Periode (417—430), weil erst in dieser die Lehre von der unbedingten Prädestination und vom partikularen Heilswillen ausgebildet wurde. Das Ergebnis kann für den Kenner des Augustinus nicht zweifelhaft sein. Augustinus lehrt in dieser Periode und bis zu seinem Tode eine absolute Prädestination und einen partikularen Heilswillen. Ohne alle Rücksicht wird aus der großen massa damnationis ein Teil zum Heil prädestiniert und erreicht dasselbe unfehlbar, während die größere Menge durch eigene Schuld dem ewigen Verderben anheimfällt. An diesen offenbart Gott seine Gerechtigkeit, an jenen seine Barmherzigkeit. Warum der allmächtige Wille Gottes die einen prädestiniere, die andern nicht, darf das Geschöpf nicht fragen. So muß allerdings mit Maldonat, Petavius u. a. Augustinus erklärt werden und es ist gut, darauf hinzuweisen, weil kaum ein anderes Beispiel sich finden dürfte, an welchem so unwiderleglich die Sisyphusarbeit ungeschichtlicher Vertuschungssucht illustriert werden kann. Eine Kritik giebt der Verf. nicht. Ich will auch keine anbringen, möchte aber doch eine Bemerkung hinzufügen. Auch ich bin der Ansicht, daß man den späteren Augustinus nicht durch den früheren erklären darf, möchte aber doch darauf hinweisen, daß die immer schroffer werdende Kampfesstellung die einseitige Ausbildung dieses Augustinismus verschuldet hat. Da nun der Verf. selbst auf den großen Unterschied zwischen der Theorie und Praxis aufmerk-

sam macht, so hindert nichts, den Augustinus etwas milder zu beurteilen. Petavius bezeichnet die drei auch vom Verf. angeführten Erklärungen von 1. Tim. 2, 4 mit Recht als Ausflüchte im Streit. Die erste Erklärung (Enchir. 103) läßt die Unsicherheit erkennen. „Wir brauchen dem allmächtigen Willen Gottes nicht zu nahe zu treten, sondern können es so verstehen, als ob gesagt würde, kein Mensch werde selig, außer von dem Gott selbst wolle, daß er selig werde; nicht als ob es keinen Menschen gäbe, außer den Gott selig werden lassen wollte, sondern weil es keiner wird, außer von dem er es will; und deshalb sei er zu bitten, daß er es wolle, weil es notwendig geschehe, wenn er es wolle. Denn der Apostel wurde durch die Beziehung auf das Gebet zu Gott veranlaßt, dies zu sagen". Dies besagt allerdings nicht, daß »si non es praedestinatus, fac ut praedestineris« ein »axioma Augustinianum« sei, bedeutet aber mehr als »ora ut traharis«, denn es beweist, daß Augustinus doch seiner alten Ansichten nicht ganz los wurde.

Schanz.

8.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae opera omnia, jussu et auctoritate R. P. A. a Parma edita studio et cura P. P. Collegii a S. Bonaventura. Tom. VI Ad Claras Aquas (Quaracchi) ex typogr. Collegii S. Bonaventurae. XXVIII et 644 p. Preis 16 M.

Von dem großen Monumentalwerk des Franziskanerordens, der kritischen Gesammtausgabe der Werke des hl. Bonaventura, welche das Kollegium von Qua=

racchi bei Florenz unter der bewährten Leitung des P. Ignatius Jeiler besorgt, ist in diesem Jahre der sechste Band erschienen, seines Inhaltes wegen von besonderer Wichtigkeit. Derselbe enthält exegetische Schriften des Kirchenlehrers. Hier war zunächst eine strenge Sichtung notwendig, deren Resultat die Ausscheidung nicht weniger früher Bonaventura zugeschriebener Kommentarwerke ist, so der expositio in Psalterium und in Psalmum 118, eines falschen Kommentars und falscher Kollationen zum Johannesevangelium (wahrscheinlich Werke des Johannes Guallensis), einer expositio in canticum canticorum und eines Kommentars zur Apokalypse (aus welchem das Döllingersche Citat stammt, über welches neuerdings viel verhandelt wurde, vgl. E. Michael, S. J., J. von Döllinger, Innsbr. 1892 S. 537 ff.). Der Ausscheidungsprozeß ist in den Prolegomenen mit großer Klarheit, Sorgfalt und Umsicht geführt. Als ächte Werke bietet der Band zunächst den Commentarius in Ecclesiastem und in librum sapientiae, schon bisher bekannt. Darauf aber folgt der ächte Kommentar zum Johannesevangelium, welchen erstmals Bonelli 1772 in seinem wenig verbreiteten Supplementum herausgab. Dieser Kommentar blieb für die Exegese so gut wie unbenützt. Und doch muß sich namentlich auf Grund dieses Kommentars das wenig günstige Urteil über Bonaventura als Exegeten sehr wesentlich korrigieren; er steht hierin nicht nur nicht tiefer als der Aquinate und als Albertus Magnus, sondern was Verarbeitung des patristischen Materials, selbständiges Eindringen in den Sinn der Schrift, Lösung von Schwierigkeiten anlangt, entschieden über ihnen. Daß die Brille der Mystik und Allegorese

ihn unfähig mache, dem Wortlaut gerecht zu werden, ist einfach nicht richtig; wahr ist nur, daß er überall ein Bestreben zeigt, den praktischen Gehalt der Schrift auszuschöpfen. Aber die Auslegung ad literam liegt ihm sehr am Herzen und er giebt immer zuerst diese, ehe er spiritualiter oder allegorice erklärt, was durchaus nicht regelmäßig geschieht. An den fast 300 Seiten Großquart füllenden, ganz abgeschlossenen Kommentar reihen sich an Collationes in ev. Johannis, bisher völlig unbekannt, von Fidelis a Fanna erstmals entdeckt und nun nach drei Handschriften ediert. An sie knüpft sich ein homiletisches Interesse; sie sind wichtig für die Geschichte der Predigt und als Quellenbuch für die Prediger. Wir finden hier die bemerkenswertesten Stellen des Evangeliums, namentlich die Aussprüche des Herrn in die Teilgedanken zerlegt und in scharf pointierte Dispositionen gefaßt. Sehr häufig sind das äußerst lebensfähige und lebensvolle Gliederungen, welche wirklich den Inhalt einer Stelle scharf und klar hervortreten lassen; mitunter freilich auch ziemlich sterile Auswüchse einer Distinguiersucht, die kein Ende finden kann und Gespaltenes immer noch einmal spaltet, bis nichts mehr übrig ist als Splitter, mit denen sich nichts anfangen läßt. Aber es ist äußerst interessant, daß hier die thematische Predigt noch so ganz die Wege der Homilie wandelt und vom Schriftwort sich nicht ablösen will. Es wird noch zu untersuchen sein, ob und welchen Einfluß dieses Beispiel und diese Vorarbeit des hl. Bonaventura auf die damalige Predigt ausgeübt habe. Auch in den Kollationen macht sich die Mystik durchaus nicht unberechtigt geltend, vielmehr waltet fast durchweg ein so

klarer, praktischer Sinn, daß man sie dem heutigen Prediger wohl empfehlen kann. Das Urteil über den Prediger Bonaventura muß natürlich mit dieser Materialiensammlung wohl rechnen, kann aber erst abgeschlossen werden, wenn die zwei letzten Bände, der neunte und zehnte dieser schönen Ausgabe, uns die Sermones des Heiligen bringen, gesäubert von den vielen unächten, die sich an seinen Namen angeheftet haben. Der siebente Band wird zunächst die noch übrigen Kommentare zur hl. Schrift enthalten, sowie ein Sachregister für die sämtlichen exegetischen Schriften. Mögen die ausgezeichneten Arbeiter das große Werk glücklich zum Abschluß bringen. Ich benütze noch diese Gelegenheit, um darauf aufmerksam zu machen, daß Nikolaus von Gorran ein Zeitgenosse Bonaventura's ist (gest. 1290) und die von mir Quartalschr. 1892 S. 81 citierte Postille desselben im Jahr 1502 nur neu aufgelegt wurde. —

Keppler.

9.

Abraxas. Studien zur vergleichenden Religionsgeschichte des späteren Altertums von Dr. **Albrecht Dieterich**. Lpz. Teubner 1891. (Festschrift, Hermann Usener zur Feier seiner 25jährigen Lehrthätigkeit an der Bonner Universität dargebr. vom klass.-philol. Verein zu Bonn.) VI, 221 S. 8. M. 4. 40.

Die Bedeutung der ägyptischen Papyri für Bereicherung unseres religions- und kulturhistorischen Wissens ist längst bekannt und darum jede neue Publikation aus diesem Gebiete mit Freude zu begrüßen. D. bietet uns

eine vollständige Ausgabe des im Reichsmuseum zu Leiden befindlichen Papyrus J 395, welcher in Theben gefunden und im J. 1830 mit vielen andern der niederländischen Sammlung übergeben wurde, und welcher unter dem Titel „Achtes Buch Mosis“ allerhand Zaubervorschriften enthält. Den Schwerpunkt unseres Werkes aber bilden die beiden vorausgehenden Abhandlungen, deren erste sich an einen in dieses Zauberbuch eingelegten Weltschöpfungsmythus anschließt, um „von diesem festen Punkte aus eine Ausfahrt in das wilde, oft grundlose Meer des ‘Synkretismus’ zu versuchen“, während die andere die „jüdisch-orphisch-gnostischen Kulte und die Zauberbücher“ zum Gegenstand hat. Dies und nichts anderes ist der Inhalt des Buches, und wenn nach dem aus Göthes Westöstlichem Divan entnommenen Motto „Sag' ich euch absurde Dinge, Denkt, daß ich Abraxas bringe“ umsomehr an die gnostischen Gemmen gedacht werden könnte, als „Abraxas“ im Zusammenhang bei Göthe diesen Sinn hat, so scheint thatsächlich die Absurdität das tertium comparationis der durch jenes gnostische Schlagwort bezeichneten Mythologeme und dieses Buches zu bilden und letzterem seinen Titel eingetragen zu haben.

Und wahrlich sind es absurde Dinge, welche der Papyrus und nicht zum wenigsten die eingeschaltete Kosmogonie enthält. Da steigt die Sonnenbarke empor und ihre Insaßen preisen den Allerhöchsten; Helios in den verschiedenen Sprachen, der Hundskopfaffe in seiner Sprache und der Sperber auf der andern Seite des Nachens und der Neungestaltige. Gott lacht siebenmal und schafft die sieben weltbeherrschenden Götter, durch das

erste Lachen das Licht und den Gott des Kosmos und des Feuers, durch das zweite scheidet er alles Flüssige in drei Teile und es erscheint der Gott der Tiefe. Gott lacht zum drittenmale, da wird der Nus, der Hermes genannt wird, und zum vierten schafft er die Genna, die den Samen aller Dinge hat. Er lacht zum fünftenmale und es erscheint Moira mit der Wage (oder dem Joche?); Nus und Moira streiten miteinander, bei wem die Gerechtigkeit sei und der Schöpfer entscheidet: von beiden kommt sie. Beim sechsten Lachen erscheint Kronos, dann lacht Gott zum siebtenmale und weint und es wird die Seele. Darnach blickt er zur Erde und zischt gewaltig, und die Erde öffnet sich und gebiert den pythischen Drachen. Die Erde hebt sich in die Höhe, der Himmel droht erdrückt zu werden, Gott entsetzt sich und pfeift gewaltig, und es erscheint gewappnet Phobos. Gott erschrickt wieder, blickt zur Erde und sagt Ἰάω — alles ist in Ruhe nnd aus dem Schalle wird erzeugt der der größte Gott, der über alles Herr ist, der nun mit Phobos um die höchste Macht streitet. Der Weltschöpfer giebt beiden hohe Gewalt und dem zuletzt Entstandenen giebt er Gewalt über alle Götter.

Das ist freilich eine bunte mythologische Gesellschaft, bei welcher die Personalien der einzelnen Gestalt nicht so leicht festzustellen sind. Der einen Heimat glaubt der Verf. im ägyptischen Mythus oder in astrologischer Mystik gefunden zu haben, anderen eine griechisch-stoische Herkunft nachweisen zu können — Ableitungen, deren Berechtigung wir hier dahingestellt sein lassen —, um aus verschiedenen Indizien als Zeitbestimmung das zweite Jahrh. zu gewinnen. Es läßt sich zum voraus denken,

daß es weder in der ersten noch in der zweiten Abhandlung ohne allerlei vergleichungseifrige Bemühungen abgehen werde. Religionsgeschichtliche Forschungen sind sosehr das Lieblings- und Modestudium mancher Philologen geworden, und die Kühnheit und Sicherheit der Behauptungen steht dabei so oft im umgekehrten Verhältnisse zur Tiefe des theologischen Wissens, daß man nur mehr mit bösen Ahnungen zu einem Buche über Religionsgeschichte greift. Man mag wohl eine universalhistorische Behandlung der antiken Religionen von den Philologen wünschen; aber man vergißt, daß zu einer solchen etwas mehr gehört, als ein Vorrat antiquarischen Wissens; daß die Philologie dabei nur zusehr in Gefahr kommt, ihren alten Ruhm des liebevollen und gewissenhaften Eingehens aufs Kleine preiszugeben und sich in allerlei Kombinationen und Konstruktionen zu gefallen, mit denen der Wissenschaft nicht gedient ist, und deren Anmaßungen gegenüber eine enthaltsam referierende Darstellung nicht genug empfohlen werden kann. Es ist eine bezeichnende, mancherseits nicht ohne eine gewisse Genugthuung beobachtete Thatsache, daß jetzt einige Theologen Not haben, die Geister zu bannen, die sie selbst beschwören geholfen.

Innerhalb dieser Klasse nimmt nun sicher unser Verfasser eine sehr ehrenvolle Stelle ein. Trotz manches Bedenklichen ist er doch ein ernsthaft strebender, über große Belesenheit verfügender Gelehrter. Sein Buch hat uns vielfach angeregt und erfreut, weshalb wir noch auf einige Punkte eingehen wollen. Es heißt den spezifischen Unterschied zwischen theistischer und pantheistischer Weltanschauung verkennen, wenn S. 21 die „Schöpfung durch

den Logos“ als die „gewöhnliche und uralte Form der Emanation nicht blos in assyrischer, aramäischer und hebräischer Überlieferung, sondern auch in den ägyptischen Hymnen“ bezeichnet wird; des Basilides *εἶπε καὶ ἐγένετο* hat seine fast wörtliche Vorlage in Ps. 148, 5. Damit hängt zusammen, daß S. 134 (vgl. 82) etwas nicht nur Unsicheres, sondern sicher Unrichtiges als „sicher“ hingestellt wird: daß „das kosmogonische Weltbild, das später die christliche Anschauung beherrscht: Schöpfung [!!], Abfall und Auflehnung (Schlange), Sendung des Gottessohnes, Erlösung und Rückführung derer die ihn erkennen ins Himmelreich, erst durch das Eingehen des Christentums ins Hellenische zustande gekommen“ sein soll. Abgesehen davon, daß die ganze griechische Philosophie von einem Schöpfungsbegriff einfach keine Ahnung hat, ist dieses christliche „Weltbild“ schon durch die Genesis, noch mehr durch spätere kanonische Bücher deutlich genug gezeichnet. Solche Behauptungen sind indes nicht neu, wohl aber die angeblichen Einwirkungen, die von der griechischen Mythologie nicht nur auf Dogma und Kultus des Christentums, sondern namentlich auf die Bücher des N. T. ausgegangen sein sollen. Sonst pflegt man von der wohl nicht vermessenen Voraussetzung auszugehen, daß das N. T. am sichersten und besten aus sich selbst und aus dem A. T. erklärt werden könne und müsse. Die Meinung S. 107[1]: „Die Sonne als Bräutigam ist ein allbekanntes Bild. Daß Christus so oft als Bräutigam vorgestellt wurde, mag sich daran angeschlossen haben“ — verrät eine geringe Kenntnis des A. wie des N. T.; man denke nur an Jes. 54, 5. Ez. 16, 8 ff., 23, 1 ff. In dem Kapitel über den pythischen Drachen fürchtet der

Verf. „nicht zu kühn zu sein, wenn er in einer Partie der Apokalypse nicht nur das alte gewaltige Bild des Kampfes zwischen Apollo und dem Drachen als eschatologischen Kampf des Michael und seiner Engel gegen den Drachen und seine Engel in den alten Farben ausgemalt findet, sondern in der ganzen umgebenden Partie auch die Wehen der Leto und ihre Irrfahrten und die Geburt des Apollo als die Mythenform erkennt, die dieser geflissentlich unklaren Offenbarung von den letzten Dingen zugrunde liegen" (S. 117). Dazu ist freilich nötig, erst den Zusammenhang zu geben, „aus dem dieser mythische Wirrwarr [Kap. XII der Apokalypse!], zum Teil gewiß vom Apokalyptiker selbst, gemacht wurde". Um über die Sprechweise nichts zu sagen, so geben wir die Ähnlichkeit der beiden Drachenszenen und sogar die Möglichkeit zu, daß dem Apokalyptiker der apollinische Mythus vorgeschwebt habe; allein wir müssen daran festhalten, was Max Müller und was neuerdings auch Harnack gesagt hat, daß solche Zusammenstellungen wertlos sind, solange nicht der Weg gezeigt ist, auf dem derartige Gebilde „gewandert" sein sollen, da sie wohl auch völlig unabhängig von einander entstehen können. Den sein Opfer schnell ereilenden Tod zu Pferde sich vorzustellen liegt zu nahe, als daß die reitende Moira und der Todesreiter der Apokalypse in Zusammenhang stehen müßten (S. 95). Der Erzengel Michael ist nicht erst „aus dem Schützer des Judenvolkes und dem apokalyptischen Sieger über den Satan der Schutzpatron der Kirche geworden" (S. 125), sondern ist es schon in der Apokalypse, deren hier einschlägige Stelle schon im Altertum auf die Kirche gedeutet wurde, womit wir indes keineswegs sagen wollen,

daß D. nicht manche zutreffende Bemerkung über die Entwicklung der Legende gemacht habe. Etwas kühn, aber keineswegs unmöglich sind die Vermutungen über die Einflüsse, welche die Gestalt des h. Georg ausgebildet haben sollen (123 ff.). Es würde uns zu weit führen, wollten wir alles prüfen, was gelegentlich über die Darstellungen Mariens mit der Mondsichel zu den Füßen und dem Sternenkranz ums Haupt bemerkt wird; ihnen sollen hellenische Typen zugrunde liegen, wie auch z. B. die sog. Pietàgruppen „ihren Ursprung in Alexandria haben" (103 f.). Mit dem Hinweis auf Apok. 12, 1 ist natürlich hiegegen nichts ausgerichtet, da nach D. jene Typen auch auf den Seher gewirkt haben; daß aber, um jene Vermutung nur einigermaßen zu begründen, eine andere Einsicht in die Geschichte der christlichen Typen nötig wäre, als wir sie zur Stunde haben, wird der Verf. selbst zugeben. Bloße Ähnlichkeit beweist gar nichts. Vom Gotte Phobos kann D. nicht reden, ohne an Gen. 31, 42. 53. zu erinnern: es „mag der Gott des Schreckens ein Diener und endlich nur eine Eigenschaft des alleinigen Gottes geworden sein"! Auch die Sonnenbemerkungen S. 96 sind nichts weniger als sonnenklar.

Mit einem wertlosen Buche macht man sich nicht viele Mühe; nur die Überzeugung von der Bedeutsamkeit des D.'schen Werkes hat uns zu diesen Randglossen bestimmt. Doch möge zum Schluß noch auf zwei Punkte hingewiesen werden, die für Theologen Interesse haben. S. 138 wird ein Beschwörungshymnus mitgeteilt (aus dem Pariser Papyrus 3009), welcher nach den einleuchtenden Ausführungen des Vf. aus den Kreisen der Essener stammt; die beiden hier in Betracht kommenden Schriften

erklärt D. mit Wendland für echt, und weist auf die Verwandtschaft der Essener und Therapeuten mit den orphischen Kultgenossenschaften hin. S. 148 lesen wir: „Vermutete man es auch schon, daß die Gnostiker ursprünglich nichts weniger als christliche Sektirer gewesen, sondern von heidnischen Goeten ausgegangen seien, gab es in der That auch Zeugnisse solcher Vereinigungen, die in der Magie ihre Gnosis zuerst fanden und damit über die kosmischen Mächte gebieten wollten, jetzt liegen die Papyri als die untrüglichsten Urkunden dieser Entwicklung vor, Urkunden, die zugleich den Beweis liefern, daß die orphischen Kulte mit all ihrem Zauber, ihren *τελεταί* und *καθαρμοί*, ihren *λύσεις* und *ἀποτροπιασμοί* die eigentliche Geburtsstätte der ersten Gnosis gewesen sind". Hier ist vielleicht etwas zuviel gesagt; aber richtig wird sein, was D. anfügt bezüglich der Ophiten: „Es ist gar kein Zweifel, daß solche Schlangenanbetung, deren chthonischer Ursprung sie längst zum Mittelpunkt des Mysteriendienstes gemacht hatte, im griechischen Kult wurzelt".

Merkle.

10.

Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur. Durch **Fr. Albert Maria Weiß**, O. Pr. Vierter Band. Zweite Auflage. Soziale Frage und soziale Ordnung oder Institutionen der Gesellschaftslehre. In 2 Teilen. Freiburg i. B. Herder'sche Verlagshandlung 1893. XIII, X u. 1026 S.

Auf die groß angelegte und von uns schon beim Erscheinen des ersten Bandes in ihrem hohen Werte anerkannte Apologie von P. Weiß wieder einmal an

dieser Stelle die Aufmerksamkeit zu lenken, haben wir bei der zweiten Auflage des 4. Bandes einen besonderen Anlaß, da sich diese Abteilung durch einen besonderen Titel zugleich als ein für sich bestehendes Ganzes, eine übersichtliche Darstellung der sozialen Aufgaben innerhalb der modernen Gesellschaft, somit als ein Werk darstellt, welches außer seinem allgemeinen Zwecke einer bestimmten Fachlitteratur sich eingliedert und daher auch Vergleichungspunkte mit sonstigen einschlägigen Fachschriften bietet. Unter letzteren gestatten wir uns hier wenigstens zwei Werke zu nennen, welche Ref. gerne einer einläßlichen Besprechung unterzogen hätte, wenn ihm für die erforderlichen Detailauseinandersetzungen Raum und Zeit zu gebot stünden. Wir meinen **Theodor Meyer**, S. J., Institutiones juris naturalis I Frib. Herder 1885; und **Viktor Cathrein**, S. J., Moralphilosophie 2 BB. Freib. Herder 1890—91. Möge einstweilen diese Hindeutung genügen, sowie die Versicherung, daß wir uns der Rezensentenpflicht gegen genannte Autoren nicht ganz zu entziehen gedenken.

Also mit Fachwerken, mit „Institutionen“, sollte das P. Weiß'sche Buch verglichen werden. Nun ist im allgemeinen unsern Lesern wohl bekannt, worin die schriftstellerischen Vorzüge des Verf. und die Ursache seines großen Erfolgs gelegen seien. Vielleicht könnte man seine Eigenart bezeichnen als Selbstbefreiung von der schriftstellerischen Schwerfälligkeit der deutschen Schulgelehrsamkeit, als das Vorwalten des sonst den Franzosen besonders eigenen esprit, verbunden mit einer schlagfertigen Überlegenheit des Vortrags, welche den Gegner außer Athem setzt und ihn mit Witz, Satire, Hohn vernichtet.

Dabei bleibt unbestritten, daß P. Weiß den Standpunkt der katholischen Ethik und die christliche Rechts- und Gesellschaftsordnung mit einem Nachdruck, einer Folgerichtigkeit und theologischen Entschiedenheit verteidigt, welche uns gestatten, in allen wesentlichen Punkten unsere volle Zustimmung zu den letzten Ergebnissen zu erklären. Auch ist an eigentlich wissenschaftlichen und systematischen Werken über die soziale Ordnung katholischerseits des Guten noch nicht zu viel geschehen; letzteres könnte man höchstens sagen von Leistungen niedrigeren Ranges in Broschüren, Vorträgen, Flugschriften, wovon vielleicht nicht einmal die Vorträge der München-Gladbacher Volksuniversität vom Herbst 1892 ganz auszuschließen wären. Alle diese membra disiecta enthalten ja im einzelnen viel Brauchbares, Gediegenes, Geistvolles, aber es ist nicht aus ganzem Holze geschnitten; man rafft einige Gedanken, wie man sie findet, zusammen und macht ein Büschel daraus; man ist stark in der Kritik, und wenn man dann sagen sollte, wie man etwas Besseres schaffe, so verweist man uns einfach auf den christlichen Katechismus. Das ist nun zwar in der Sache ganz richtig, nur haben wir das schon lange gewußt; aber es sollte uns Einer sagen, wie man den Katechismus richtig auf unsere Zeitnot anwenden müsse; der wäre dann der rechte Mann!

Deswegen also begrüßen wir die „Institutionen", d. h. eine systematische Lehr-Darstellung, durch welche ihrem Begriffe nach zuerst die Schüler und Anfänger in die Lehre eingeführt, des weiteren aber auch die im praktischen Leben Stehenden auf dem Laufenden erhalten und mit dem nötigen Beweismaterial versehen werden

sollen. Dieser Gedanke legte sich auch dem Verf. bei dieser zweiten Auflage nahe durch seine damalige Stellung als akademischer Lehrer zu Freiburg i. d. Sch. Mit Rücksicht auf diesen erweiterten Zweck ist auch der Band in dieser Auflage erheblich umgearbeitet, ja ein ganz anderes Buch geworden.

Aber niemand kann über seinen Schatten springen, und als Institutionen hätte P. Weiß sein Werk nicht betiteln sollen. Ref. ist nie ein Lobredner des sog. akademischen Zopfs gewesen und hat nicht mit Vorliebe auf der dürren Heide der Theorie sich getummelt; er hat nie die Form, welche sozusagen die Bildnerin und Hüterin des Gedankens ist, mit der bloßen Formel, mit dem Staketenraum von Kapiteln, Paragraphen und Numern verwechselt; aber wer eigentlich lehren, nicht bloß unterhalten und die Phantasie anregen will, darf auf strenge Lehrform nicht ganz verzichten, weil man mit Worten allein, mit Bildern und geistigem Spielwerk die Geister nicht in Zucht und Ordnung bringt.

Wir würden aber einem so anerkannten und verdienstvollen Werke gegenüber nicht um den Titel streiten, der doch eigentlich nur als Nebentitel figuriert, wenn sich nicht gerade aus der eigentümlichen Darstellungsweise gewisse Fehler ergeben würden, die doch einmal genannt werden sollten.

Ref. gesteht, daß er bei dem Leser dieser „Vorträge“ von einem Affekt in den andern geworfen worden ist. Bald möchte man dem Verf. um den Hals fallen aus Freude über einen glücklichen Griff, einen blitzenden Schlag, eine überraschende Anwendung aus einem geistreichen Bonmot; bald wieder, ja manchmal gleich daneben,

wird man betroffen von einer leidenschaftlichen Erregung oder von jener sarkastischen Laune, welche zu Überspannung des Ausdrucks und zu Unbilligkeiten und Härten führt. Dem Verf. ist alles Gegner, was nicht genau seiner Auffassung entspricht, und was Gegner ist, wird unerbittlich verurteilt und moralisch vernichtet. Gegner, die es ehrlich meinen, giebt es für ihn kaum. Nun wollen wir uns ja dankbar und von Herzen der besseren Einsicht freuen, welche uns dadurch aufgegangen ist, daß der Welt die Grundsätze der echten kirchlichen Theologie und Gesellschaftslehre wieder mehr und mehr zum Bewußtsein gebracht werden; es ist hiemit sicherlich für die Rechts- und Staatslehre wie für jede Art von Kultur viel gewonnen. Aber wie vieles hat müssen durchlebt werden, bis P. Weiß als Erbe der Vorfahren auf seinen erhabenen Standpunkt sich schwingen konnte! Wie vieles liegt zwischen der alten und der neuen Scholastik, zwischen der scholastischen Staatsordnung, welche in Wirklichkeit nie förmlich existiert hat, und dem heutigen Staatsleben. Ein Zeitalter Ludwigs XIV und die Revolution von 1789; Josephinismus und 1848; Jansenismus und Rationalismus, Absolutismus und Liberalismus, Staatskirchentum und Säkularisation der geistlichen Herrschaften, Besitznahme des Kirchenstaats durch Franzosen und Italiener, Kulturkampf: wir sagen nicht, daß alle diese Dinge wie ein unabwendbares Verhängnis kommen mußten; aber sie mußten von unsern Vätern und von uns durchlebt werden, ehe wir auf dem heutigen Stand der Erkenntnis der Weltlage anlangten und ehe P. Weiß seine Apologie schreiben konnte; und in dieser langen Zwischenzeit ist allerdings viel geirrt, vieles verdorben, vieles

entstellt, viele Verwirrung angerichtet, viele Wahrheit verdunkelt worden; aber unter den Irrenden sind edle Männer, die man nicht verächtlich machen soll, wenn wir auch jetzt manches besser wissen als sie es gewußt.

Wenn man uns aber entgegnet, daß der Streit oder das abschätzige Urteil ja nicht den Männern, sondern den von ihnen vertretenen Lehren gelte, denen man keine Duldung schuldig sei, wenn sie sich als irrig erweisen, so bleibt dennoch zu fordern, daß man solche Lehren oder Theorien, welche man zu einer gewissen Zeit als geistige Errungenschaften und fast als rettende Thaten begrüßte, auch aus dieser Zeit heraus begreife und würdige, weil wir auch wieder nur auf diesem Wege zum rechten Verständnis dessen kommen, was uns heute als heilbringende Welt- und Staatsweisheit vorgetragen wird.

Nehmen wir als Beispiel die Theorien vom Naturrecht, an denen noch mancher sich den Kopf zerbrechen wird, ehe es von der „Rechtsphilosophie" zu einem „Codex des Naturrechts" kommt. Ref. ist kein Bestreiter des Naturrechts und leugnet nicht die Verbindlichkeit der im Naturrecht wie im Dekalog enthaltenen ewigen Gesetze von Recht und Gerechtigkeit, obgleich er über die juristische Tragweite dieser Verbindlichkeit etwas anders denkt als mehrere neuere Wiedererwecker des scholastischen Naturrechts. Im ganzen stehen wir nicht weit auseinander. Aber in einer Lehrdarstellung über das Naturrecht mit Rückblick auf die Geschichte der einschlägigen Theorie hätte z. B. Hugo Grotius eine andere Behandlung finden müssen. Vor allem sollte in einem Lehrvortrag bei den Zuhörern oder Lesern nicht schon die völlige Bekannt-

schaft mit dem Manne, seiner Zeit, seiner Schule und seiner Lehre vorausgesetzt werden, so daß es bloß einer leisen Erinnerung bedürfte, um den Zuhörern eine Vergleichung zwischen jener und den heutigen Theorien zu ermöglichen, sondern es hätte gesagt werden sollen, wer Hugo Grotius war, für oder gegen wen er schrieb und welches der rechte Inhalt seiner Lehre sei, und namentlich auch worin der Grund gelegen, daß sein Werk so gewaltigen und nachhaltigen Einfluß auf die kommenden Geschlechter geübt hat, und zwar nicht bloß auf einen neuerungslustigen Pöbel, sondern auch auf die Besten seiner Zeit. Wir lehnen mit Recht heute die Theorie von Grotius ab, aber wir brauchen darum nicht verächtlich von ihm zu reden, noch ihm es zur Schuld anzurechnen, daß er nicht an die kirchliche Scholastik angeknüpft hat, so wenig als einem von uns zum besonderen Verdienste gereicht, daß wir Kinder des 19. Jahrhunderts und geistige Erben jener tüchtigen Männer werden konnten, welche seit zwei Menschenaltern an der Restauration der katholischen Wissenschaft in Deutschland gearbeitet haben. Übrigens hat P. W. auch für letztere mehr Tadel als Lob, wenn sie nicht ganz und in allem nach der Meßschnur der neuesten kirchenpolitischen Einsichten gerichtet waren. Vgl. S. 65 über K. Ludw. v. Haller, Görres u. a. Ferner. Wir treten P. W. in allem Wesentlichen bei, wenn er den modernen Liberalismus als den Gegensatz zur christlichen Gesellschaftsordnung auffaßt und auf allen Gebieten der Politik, des Geschäftslebens wie der Religion bekämpft. Aber auch gegen den Liberalismus muß man gerecht sein und ihn nach dem wenigstens relativen Stück von Wahrheit, das in ihm ist,

geschichtlich zu begreifen suchen. Denn wenn wir praktische Politik treiben wollen, müssen wir doch an das Vorhandene anknüpfen. Wenn man nun den Liberalismus auf volkswirtschaftlichem Gebiete kurzweg auf das Wort: Laissez faire, laissez passer zurückführt, und wenn man demselben den Sinn giebt: laßt jeden thun was er mag, laßt alle Dinge gehen wie sie wollen, so ist dies keine geschichtlich wahre Darstellung. So gedankenlos war noch kein theoretischer Politiker, so gottverlassen kein praktischer Gesetzgeber. Sondern man sagte: laissez faire, laßt jeden das Geschäft treiben, das er versteht, gebt die Kräfte frei, welche durch veraltete Zunft- und Zwangseinrichtungen gebunden waren; die Nation braucht jeden Mann und jede Kraft, wenn sie im Konkurrenzkampf soll bestehen können! Laissez passer, laßt jeden seine Ware, die Arbeit seiner Hände oder die Frucht seiner Felder zu Markt bringen wo er kann, hebt jene Verkehrsschranken auf, welche zur Zeit der reichen Ernte die Preise der Werte herabdrücken, zur Zeit der Mißernte aber die Not vergrößern! Man mag nun über das Prinzip der Handels- und Gewerbefreiheit denken wie man will, so war es doch nie so gemeint, daß nun gesetz- und schrankenlos gelebt und gewaltet werden sollte. So wäre z. B. durch die Gewerbefreiheit die Forderung des Befähigungsnachweises, die Lehrlingsprüfung u. s. w. nicht notwendig ausgeschlossen. Für übertriebene Folgerungen sind die Urheber großer Projekte nicht ganz verantwortlich. Man weiß es ja dem Liberalismus gut nachzurechnen, wie er nur zuviel regiert, zu viele Gesetze macht, die freie Bewegung zu sehr hemmt und thatsächlich in sein Gegenteil, in staatliche Bevormundung bis

zur Tyrannei umschlägt. In Wirklichkeit können wir aber die ursprüngliche geschichtliche Bedeutung und Wirkung der Gewerbe- und Handelsfreiheit wohl anerkennen; das würde nicht ausschließen, daß nun wieder ein gesetzgeberisches Eingreifen den Gebrauch der Freiheit reguliere und auf Grund der gemachten Erfahrungen die Exzesse einer mißverstandenen Freiheit verhindere. Wir wollen gerade entgegen dem „liberalen" Staatssystem das laissez faire, laissez passer für uns geltend machen; man möge nur gehen, d. h. nach unserer Art und nach unserem alten und verbrieften Rechte leben, arbeiten, beten und sterben lassen!

So hätten wir noch da und dort eine kritische Anmerkung zu machen, z. B. in der wissenschaftlichen Begründung des Privateigentums, in der Lehre vom Erbrecht. Über die Zins- und Wucherfrage wollen wir nur darum nicht noch einmal vorstellig werden, um den Lesern nicht lästig zu fallen. Doch können wir eine Bemerkung nicht ganz unterdrücken. Wir sind in der Lösung des Problems, sofern es die Unterscheidung zwischen Darlehen als solchem und Kapitalanlage betrifft, mit P. W. einig. Nur ist seine Lösung nicht die der alten Theologen. Sogar die so hart geschmähte Unterscheidung von Konsumtiv- und Produktivdarlehen kommt dieser alten Lehre noch näher. Gerade um die Verträge, welche eine Kapitalanlage im Unterschied vom bloßen mutuum bedeuteten, bewegte sich jahrhundertelang der Streit, weil man gerade nicht recht begreifen wollte, wie die Kapitalanlage z. B. im Gesellschaftsvertrag, in den montes (Staatsanlehen) sich von dem einfachen Darlehensvertrag unterscheiden und demnach einen Zins rechtfertigen sollte.

Die übereifrigen Vertreter der alten Ordnung glaubten eben auch der wirtschaftlichen Bewegung der fortschrittlichen Kultur nicht folgen zu sollen, weil dieselbe die alte Ordnung durchbreche und die Grundwurzel des sozialen Verderbens sei. Und ist das nicht auch heute noch eine offene Frage, ob die Leichtigkeit, wirtschaftliche Werte in Kapital umzuwandeln, ob mit einem Worte der Kapitalismus mit einer auf natürliches und christliches Recht gegründeten Wirtschaftsordnung vereinbar sei? Die Lösung, welche Dr. Weiß der Zinsfrage gegeben hat, ist sehr einfach. Aber bis man soweit war, um das letzte Wort zu sprechen, mußte man einen weiten Weg machen, und das sollte anerkannt werden.

Es liegt zum Teil in dem Gefühl der Sicherheit und Überlegenheit, womit der Verf. seinen Stoff beherrscht, daß er die Zustimmung seiner Leser unbedingt voraussetzt, nachdem er mit brillanten Schwertschlägen die Vertreter der modernen Weltanschauung niedergehauen, während dann aber der positive Aufbau der Weltordnung, wie P. W. sie sich vorstellt, etwas zu kurz kommt. Indessen wollen wir hier auch nicht zu viel verlangen. Wäre nur einmal das Grundprinzip des neuen Aufbaus, Umkehr zur christlichen Ordnung, in allen wesentlichen Punkten anerkannt und würden sich alle guten Kräfte nach den christlichen Grundproblemen in Bewegung setzen, so würden sich bald aus der bisherigen Verworrenheit der Meinungen klare Gestalten herauskristallisieren. Jetzt kann noch niemand sagen, wie das alles werden würde; denn so, wie wir die Entfaltung der christlichen Prinzipien wünschen müssen, waren sie selbst in den besten Zeiten doch nicht verwirklicht; umsoweniger kann uns

mit einfacher Kopie eines vergangenen kirchlichen Zeitalters gedient sein. Wir stoßen uns also nicht daran, daß es an konkreten Vorschlägen zu einer neuen Gesellschaftsordnung noch ziemlich fehlt. Wir sind demnach weit entfernt davon, mit den bisherigen kritischen Bemerkungen den Wert dieser „Apologie" abschwächen zu wollen; wir lassen es uns auch gerne gefallen, wenn unter dem Hammer, welcher das glühende Eisen schmiedet, uns auch einmal Funken ins eigene Angesicht spritzen. Wir könnten manche extreme, übertriebene oder auch allzu fantastische Äußerungen anführen, von denen wir nicht wünschen, daß sie jüngeren Apologeten oder Predigern zum Vorbild dienten; aber im ganzen ist jeder Vortrag ein Kunstwerk von einem gediegenen Metall und einem vornehmen Guß.

Zum besonderen Verdienst möchten wir dem Verf. anrechnen seine Auseinandersetzungen über den Unterschied und das Verhältnis von Staat und Gesellschaft, seinen Kampf gegen das Unchristliche in der modernen Weltschätzung der exklusiven Nationalität, seine Betonung der höheren Einheit des Menschengeschlechtes und seiner Bestimmung zu einem höheren Ideal, als es die fanatischen Verkündiger des irdischen Weltreiches kennen. Es ist auch ganz richtig, daß die unter dem heutigen Geschlechte fast ganz allgemeine Empfindung einer Notlage und einer drohenden Katastrophe nicht durch rein äußerliche Störungen des Wohlstandes und sozialen Gleichgewichtes verursacht ist. „Es ist durchaus irrig zu glauben, daß nur die drückende Not und andere äußere Verhältnisse die Lage so gespannt gemacht hätten. Die öffentlichen Zustände waren schon oft viel schwerer zu ertragen als

das im Augenblick der Fall ist. Die Arbeiter insbesondere sind schon seit einiger Zeit verhältnismäßig besser gestellt, als in früheren Tagen, jedenfalls weit besser als die Tausende der kleinen Angestellten und der niederen Beamten, gegen welche ihr Loos wahrhaft beneidenswert ist. . . . Das Pulver, womit die Minen geladen sind, ist nicht eigentlich die Not der Zeit, sondern der Geist der Zeit. Die modernen Ideen sind es, welche gären und die Schläuche zu sprengen drohen" (S. 144). Es ist noch lang nicht alles Gold gemünzt, möchten wir mit dem Dichter sagen; würde man den parasitischen Luxus vermindern, so ließen sich mit den Ersparnissen davon manchem eine menschenwürdige Existenz verschaffen. Nicht bloß die Großen und die Prasser, sondern — gestehen wir es nur — wir alle sind von der glücklicheren Einfachheit des Lebens abgewichen, hoch und niedrig, geistlich und weltlich, es müßte jeder bei sich selbst anfangen, ehe er andern predigt.

Doch damit werden Dinge berührt, welche uns mit besonderer Eindringlichkeit der fünfte Band ans Herz legt. In der ersten Auflage ist uns dieser 5. Band als der wertvollste, wichtigste und ernsteste vorgekommen; es wird nicht daran zu zweifeln sein, daß er in neuer Auflage auch jetzt wieder den edlen Schlußstein und die Krone des ganzen Werkes bilden werde.

Rottenburg. Linsenmann.

11.

Morin, P. D. Germanus, Der Ursprung des **gregorianischen Gesanges**. Deutsch von P. Th. Elsäßer. Paderborn, Schöningh 1892. 8. 90 S.

Mehr als tausend Jahre wurde dem großen hl. Papste Gregor I die Sammlung der Choralmelodien und die musikalische Organisation des Gottesdienstes zugeschrieben. Zum erstenmale sprachen sich der gelehrte Convertit Johann Georg Eckhart (De rebus Franciae orientalis comment. II 718) und Joh. B. Gallicciolli in seiner liturgisch-historischen Einleitung zum 9. Bande der Gesammtwerke Gregors des Großen (Venedig 1772) gegen die allverbreitete Tradition aus. Diese wurde indessen, gestützt durch Autoritäten wie Dominikus Giorgi (De liturgia Romani pontificis II, p. CLXXV), Vezzosi (Card. Tomasii opera omnia IV, praef. p. XXVI ss.) und Zaccaria (Bibliotheca ritualis II, p. CCXI) aufrecht erhalten, bis sie durch F. A. Gevaert wieder ins Wanken gebracht wurde.

»Les origines du chant liturgique de l'église Latine« (Gand 1890) betitelt sich die diesbezügliche Studie Gevaerts. Der Inhalt derselben ist kurz folgender: Da vor Johannes Diakonus kein Zeugnis Gregor den Großen als Verfasser des Antiphonarium nenne, so halte er es mit Rücksicht auf den Charakter dieser Gesänge, welche griechischen Ursprung bekunden, für wahrscheinlicher, daß einer der Päpste, welche von 678—752 den Stuhl Petri einnahmen und als „griechische" bezeichnet werden, Verfasser dieser Gesänge sei. — Die Studie Gevaerts hat anerkennenswerte Vorzüge; insbesondere hebt der Autor in seiner durchaus ruhigen und sachlichen, dabei von ungeheuchelter Begeisterung für die Schönheiten des liturgischen Gesanges erwärmten Abhandlung die vorteilhaften musikalischen Seiten des alten Kirchengesanges treffend hervor. Indessen sind seine Argumente in der obschwe-

benden Frage doch zu sehr rein negativer Natur und befremden mußte vor allem, daß er die Gegenbeweise gänzlich außer acht ließ. Seinen Ausführungen traten alsbald entgegen die Benediktiner von Maredsous (Révue Bénédictine 1890 Février) und Solesmes (in der anonymen Broschüre »Un mot sur l'Antiphonale missarum«. Solesmes 1890); ferner Grisar (Zeitschrift f. kath. Theol. XIV 1890) und Duchesne (Bull. critique 1890) sowie De Santi (Musica sacra. Mailand 1890). Gründlicher und mit thatsächlich ungleich mehr greifbaren historischem Beweismaterial trat aber Dom Morin in der uns vorliegenden Schrift für die alte Tradition in die Schranken. Die Schrift selbst enthält zwei Teile: der erste ist der kritischen Untersuchung der zu Gunsten der gregorianischen Tradition sprechenden Zeugnisse gewidmet, der andere der motivierten Beurteilung des Systems, das Gevaert an Stelle dieser Tradition setzt. — Mit vollem Recht hält Morin die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Johannes Diakonus aufrecht. Denn dieser schrieb zu Rom mit solchen Einzelzügen von der in Frage stehenden Thatsache, daß eine Entstellung der Überlieferung in der vorhergegangenen Zeit ausgeschlossen erscheint. Übrigens ist Johannes Diakonus nicht der einzige Zeuge für die Gregorianische Tradition, wie Gevaert uns glauben machen wollte; Morin führt der Reihe nach auf: Papst Hadrian II, Papst Leo IV, Hildemar, Walafried Strabo, Agobard von Lyon, Amalarius von Metz und von Trier, Papst Hadrian I, Egbert von York: zahlreiche Zeugen mit klaren Aussagen, die uns aber leider nur bis zur Schwelle des 8. Jahrh. zurückzuführen vermögen. Im 7. Jahrh. herrscht völliges Stillschweigen.

Eben dieses Stillschweigen glaubte nun Gevaert als den wichtigsten Beweis gegen die Tradition betonen zu können. Wer indessen weiß, wie wenig Aufklärung uns über die Geschichte des hl. Gregor aus den Quellen des 7. Jahrh. überhaupt zu teil geworden, wird diesem argumentum ex silentio nicht allzuviel Bedeutung zumessen. Überdies weist Morin mit Recht darauf hin, daß das moderne System der Zentralisation damals noch nicht in dem Grade wie heute existierte. Als Gregor zur Reform der liturgischen Bücher griff, hatte er zunächst die päpstliche Kapelle im Auge. Erst die historische Entwicklung der folgenden Jahrhunderte verschaffte dem zunächst lokal-römischen Antiphonar in immer weiteren Kreisen zuerst Englands, dann des fränkischen Reiches und zuletzt auch Italiens Eingang und nun erst lenkte dasselbe die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich. Wer hätte anfangs die hohe Wichtigkeit der gregorianischen Reform vermuten und voraussehen können, daß sie der Periode der liturgischen Neugestaltung im Occident das Siegel aufdrücken würde? So viele Päpste hatten Hand an's Werk gelegt und gerade die Namen jener, die am meisten gearbeitet, sind vergessen. Die große Aufgabe Gregors war zu organisieren, umzugestalten, zu fixieren. Doch nichts bleibt fix, es sei denn das, was die Zeit respektiert. Das Werk Gregors zeigte sich erst in seiner vollen Größe, als es die Probe der Jahrhunderte bestanden.

Man erwäge diese Motive, und man wird sich nicht mehr wundern, warum die Geschichte so spät erst dem Ruhme Gregors des Großen auf dem Gebiete der Liturgie gerecht geworden.

Was sodann Gevaert noch besonders hervorhob, ist

der Charakter des sogenannten gregorianischen Gesanges. Er sagt, derselbe sei zu sehr griechisch, als daß man nicht annehmen müßte, Päpste von griechischer Herkunft hätten ihn eingeführt. Sind nun diese Einflüsse auch zuzugeben, so hat man doch nicht nötig zu deren Erklärung mit Gevaert ins 7. und 8. Jahrh. herabzusteigen. Es sind nur Vermutungen und Wahrscheinlichkeitsbeweise, welche Gevaert dafür aufzubringen weiß. Der Wirklichkeit kommt die Annahme Morin's viel näher, daß längst vor Gregor in die Melodien der römischen Kirche das Beste niedergelegt war, was der Orient sowohl als der Occident, was die syrische und griechisch-römische Musik zum Ausdruck religiöser Gefühle besaß. Eben diese vorhandene Kirchenmusik läuterte und besserte Gregor, wobei er dem Ganzen die charakteristischen Merkmale seines Genies aufdrückte. Damit schließt dann aber auch die eigentliche schöpferische Periode des alten Kirchengesanges ab, welche Dom Morin auf die Zeit von 382—600 fixieren möchte.

Ist es Morin auch nicht vollkommen gelungen, die dornenvolle Frage aus dem Gebiete der eigentlichen Tradition in die höhere Sphäre der wohlverbürgten Thatsachen zu erheben, so hat er doch ein bedeutendes Übergewicht der positiven Beweisgründe für die gregorianische Tradition geschaffen. Die bisherigen Forschungen der Benediktiner von Solesmes, deren Resultate in ihrem monumentalen Werke Paléographie musicale niedergelegt werden, sprechen zu Gunsten von Dom Morin und wir dürfen zuversichtlich von deren weiteren Studien noch manche Beweismomente für das von Gregor I revidierte

und von ihm der Kirche hinterlassene Antiphonar mit den Gesängen der Vorzeit erwarten.

Repetent Schwarz.

12.

Die **Papstwahlbullen** und das staatliche Recht der Exklusive von **Dr. J. B. Sägmüller**, Repetent am K. Wilhelmsstift zu Tübingen. Tübingen, Laupp 1892. VIII, 308 S. 8.

Der 1891 S. 158—166 angezeigten Schrift über die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555 hat der Verf. die vorstehende nachfolgen lassen. Der Zufall fügte es, daß gleichzeitig mit S. ein anderer Gelehrter den Gegenstand untersuchte, und da beide zu verschiedenen Ergebnissen gelangten, so ergaben sich Auseinandersetzungen zwischen ihnen. Wahrmund läßt die staatliche Exclusive erst um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts eintreten. S. führt sie auf Karl V zurück, und bei dieser Differenz galt es hauptsächlich, die Wahlverhandlungen und die die Wahl betreffenden päpstlichen Verordnungen in der Zwischenzeit unter dem fraglichen Gesichtspunkt zu prüfen. Das Ergebnis der Studien liegt nunmehr vor. Die Entwicklung der Exklusive wird S. 254 kurz folgendermaßen gezeichnet. Karl V forderte die Berücksichtigung seiner Ausschließung von allen Kardinälen als Kaiser. Philipp II und Ferdinand I erbten das von ihm. Jener schrieb sich das Recht als Sohn zu, ohne den Unterschied zu beachten, der in seiner und des Vaters Stellung gegenüber dem päpstlichen Stuhle lag, und wurde durch beharrliche Übung der Urheber dieses staatlichen Rechtsanspruches im e. S. Seine

Ansprüche stiegen auf die Spitze, als er sich in den letzten Konklaven des 16. Jahrhunderts auch die Inklusive anmaßte. Sein Sohn Philipp III trat in seine Fußstapfen ein und ließ im Konklave 1605 die Ausschließung i. e. S. d. W. durch den Kardinal d'Avila erteilen. Bald nahm auch das emporkommende Frankreich das Recht in Anspruch. Schon im nächsten Konklave wurde dem französischen Gesandten die Anwendung desselben durch einen in den Papstwahlen ergrauten Kardinal angeraten. Unter Ludwig XIV verfuhr das Land ebenso wie Spanien. Am Ende des 17. Jahrhunderts besann sich dann auch das Kaiserhaus wieder auf seine alten Prärogativen, während Ferdinand I und die nächstfolgenden Kaiser dieselben hatten auf sich beruhen lassen, und exkludierte energisch im Konklave des Jahres 1721.

Der Beweis für diesen Sachverhalt wird mit großer Gelehrsamkeit und feinem Scharfsinn geführt. Außer dem umfassenden und entlegenen gedruckten wird aus München und Rom auch handschriftliches Material herangezogen. Aus einer Münchener Hs. werden S. 283—307 vier bisher unbekannte Dokumente zum Abdruck gebracht: Vorschläge zur Reform der Papstwahl, aus dem Konklave nach dem Tode Pauls III; Entwurf einer Papstwahlbulle von Julius III v. J. 1551; die nicht veröffentlichte Bulle In eligendis desselben Papstes v. 12. Nov. 1554; die Redaktion der bezüglichen Bulle durch Pius IV. Die Darstellung ist durchweg eine sachliche. Die Polemik tritt zurück, und wo sie nicht zu umgehen war, hält sie sich durchaus in wissenschaftlichen Grenzen. So weit man nach einer einfachen Lektüre urteilen kann, stehe ich nicht an, der Ausführung in der Hauptsache beizustimmen. Ob etwa spätere Publikationen zu einer andern Auffassung führen, wird von diesen abhängen. Funk.

III.

Analekten.

Zu den pseudocyprianischen Schriften **De spectaculis** und **De bono pudicitiae.** Im J. 1892 S. 522 f. wurde über zwei Abhandlungen berichtet, in denen der Versuch gemacht war, die genannten Schriften dem Bischof von Karthago wieder zuzuschreiben, nachdem sie ihm lange Zeit aberkannt worden waren. Der Autor hat inzwischen einen Rivalen gefunden. Im Historischen Jahrbuch 1892 S. 737—748 versucht Weyman die beiden Abhandlungen als Arbeiten Novatians darzuthun. Es sind fast durchweg sprachliche Gründe, welche bei der Frage in Betracht kommen, und es gelang Weyman, den Parallelen aus Cyprian bedeutsame Parallelen aus Novatian gegenüberzustellen. Auch die Verwandtschaft der Lage läßt sich für Novatian geltend machen, da auch er getrennt von den Brüdern, bezw. aus dem Exil schreibt, wie aus dem Anfang der Schrift De cibis hervorgeht. Daß die Schriften im Laufe der Zeit Cyprian zugesprochen worden, wird damit erklärt, daß Schriften, welche Novatians Namen an der Spitze trugen, später schwerlich mehr auf besonderen Anklang rechnen konnten, weshalb man in Anbetracht ihres tadellosen Inhaltes sie einem anderen zugeschrieben habe, um ihre Verbreitung zu ermöglichen, bezw. zu befördern. Die Autorschaft Cyprians ist dadurch m. E. noch nicht ausgeschlossen. Aber der Beweis für sie hat immerhin nicht wenig an Kraft verloren. — Ein zweiter Gelehrter, der sich gleichzeitig mit dem Problem befaßte, Haußleiter in dem Theologischen Literaturblatt 1892 Nro. 37, findet nebst einigen anderen gegen den Bischof von Karthago sprechenden Eigentümlichkeiten in den beiden Schriften insbesondere einen Gegensatz zur lateinischen Bibel Cyprians, und zwar in dreifacher Beziehung, indem die Häufigkeit, die Einführungsform und der Wortlaut der biblischen Citate vermißt werde, wie sie Cyprian biete. Er ist geneigt, beide Schriften einem und demselben Autor zuzuschreiben, einem Bischof, der, aus unbekannter Veranlassung von seiner Gemeinde getrennt, durch schriftliche Ermahnung das

mündliche Wort ersetze, der sich an Tertullian und Cyprian gebildet habe, ihnen zeitlich und räumlich nicht allzu ferne gestanden haben werde, aber nicht Cyprian selbst sei, indem zwar vielfach seine Worte gelesen werden, aber sein Geist, seine konkrete, die gegebene Lage abspiegelnde Schreibart und vor allem seine Bibel fehle. — Vgl. auch Hist. Jahrb. 1893 S. 330 f.

Zum **Dictatus papae.** Im Neuen Archiv f. ä. d. G. 1890 S. 193—202 veröffentlichte Löwenfeld einen Aufsatz: der Dictatus papae Gregors VII und eine Überarbeitung desselben im 12. Jahrhundert. Er schloß sich dabei der herrschenden Annahme an, daß die Überschrift Dictatus papae die Autorschaft des Papstes andeute, daß also jene 27 Thesen des Registers Gregors unmittelbar auf den Papst zurückgehen, und einer zweiten, daß nach dem chronologischen Prinzip, nach dem das Register Gregors VII angelegt sei, der sog. Dictatus in das Jahr 1075 gehöre. Im N. A. 1892 S. 137—153 tritt E. Sackur der Auffassung entgegen. Er führt vor allem gegen den gregorianischen Ursprung den Satz § 6 an: Quod cum excommunicatis ab *illo* inter cetera nec in eadem domo *debemus* manere, der nicht von Gregor herrühren könne. Man pflege zwar gerne auf Fehler und Ungenauigkeiten in offiziellen Schriftstücken und Urkunden des Mittelalters hinzuweisen, und auch dem D. sei dieser Vergleich nicht erspart geblieben. Aber man übersehe, daß der Unterschied zwischen den Thesen Gregors und irgend einer Kaiserurkunde eben darin bestehe, daß Gregor VII selbst der Verfasser jener sein soll, während die Irrtümer der kaiserlichen Kanzlei dem gedankenlos transsumierenden oder schlecht unterrichteten Kanzleibeamten zur Last fallen. Indem S. dann nach anderen Litteraturprodukten sich umsieht, welche nach Form und Inhalt mit dem D. in Verbindung gebracht werden können, findet er als geeignetste Vergleichsobjekte die Indices oder Überschriften der Kanonessammlungen. Unter diesen legt sich zum Vergleich selbst vor allem die des Gregor nahestehenden und von ihm zum Kardinal beförderten Deusdedit nahe, und dessen Sammlung bietet in der That eine Reihe von Indices capitulorum dar, welche dem Sinne wie dem Wortlaut nach mit den Thesen des D. in so enger Verwandtschaft stehen, daß mit höchster Wahrscheinlichkeit zwischen beiden ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen ist. Näherhin stellt sich aber der D. als das abhängige Schriftstück dar. Überall nämlich, wo bei Deusdedit einfach erklärt wird, daß der Papst dieses oder jenes Recht

habe, faßt der D. den Gedanken knapper und bestimmter und bezeichnet durch Hinzufügung von solus den Papst als alleinigen Träger dieses Rechtes, oder es wird in anderer passender Weise der Satz verschärft, und bei einem Gregorianer läßt sich bei dem genannten Verhältnis wohl eine Steigerung und Verschärfung der päpstlichen Gewalt denken, nicht aber umgekehrt eine Abschwächung. Die Anschauung, schließt S. seine beachtenswerte Untersuchung, daß uns im D. ein Programm des Papstes vorliegt, wird einer anderen weichen müssen, die in ihm eine private, vielleicht offiziöse, jedenfalls vom Papst nicht direkt herrührende Zusammenstellung von Rechtssätzen erkennt, welche die Summe dessen enthält, was die kanonistische Forschung jener Zeit zu Tage förderte. Wir werden in diesen Thesen auch weiter den Ausdruck der Tendenzen und Anschauungen Gregors VII sehen, aber nicht, weil sie vom Papste selbst aufgestellt wären, sondern weil sie einem Kreise angehören, welcher die gregorianischen Ideen systematisch ausbaute und juristisch begründete. Funk.

Der manchen Lesern bekannte Negerpriester Daniel hat infolge der Anregungen, welche ihm auf seiner Sammelreise in Europa gegeben worden sind, den Entschluß gefaßt, seine Erfahrungen über afrikanische Zustände den Freunden der Mission in einer Broschüre bekannt zu geben. Diesen Entschluß hat er in dem Büchlein: **Meine Brüder, die Neger in Afrika.** Ihr Wesen, ihre Befähigung, Ihre jetzige traurige Lage, Ihre Hoffnungen. Ein ernstes Wort an Europas Christen v. einem Neger, früheren Sklaven, jetzigen Missionär. Münster, Helmes 1892. S. 90 ausgeführt, indem er in ergreifenden Schilderungen das geistige und sittliche Elend der armen Neger schildert und die Christen zur Hilfe auffordert. Gegenüber vielen andern Urteilen sucht er die geistigen und sittlichen Fähigkeiten der Neger mit Glück zu verteidigen. Gewiß hat er Recht, wenn er sie sittlich über die verkommenen Bekenner des Islam stellt und den gefährlichsten Feind in den Sklavenhändlern aus den Kreisen des letztern erkennt. Bin ich auch noch nicht vollständig überzeugt, so gebe ich doch zu, daß in einzelnen Gegenden die Neger besser sind als ihr Ruf. Besonders wird neuerdings ihre eheliche Treue gerühmt. Ich ziehe daher gern etwas von dem zuversichtlichen Urteil, welches ich in der Apologie über den Einfluß des Islam in Afrika abgegeben habe, ab, muß aber doch bemerken, daß die allgemeine Feindschaft der Negerstämme untereinander dem arabischen Sklavenhandel die

Wege ebnet. Möge bald der Wunsch in Erfüllung gehen, daß ein einheimischer Priesterstand die Mission unterstützt. Der Verf. selbst ist leider durch Krankheit an der Mitarbeit verhindert. Schanz.

Der letzte Briefwechsel **Hadrians IV und Friedrichs I** galt bis in die neueste Zeit herein allgemein als echt. So steht er in Hefeles Konziliengeschichte V, 496; 2. A. S. 565. Wagner, Eberhard II, Bischof von Bamberg 1876 S. 120—133, bestritt aber die Echtheit, und sein Urteil fand mehrfachen Beifall. In der neuen Ausgabe der Papstregesten 10575 z. B. erscheint der Brief Hadrians durch das vorgesetzte Kreuz als Dichtung bezeichnet. W. Michael, Die Formen des unmittelbaren Verkehrs zwischen den deutschen Kaisern und souveränen Fürsten 1888 S. 113—119, legte zwar neuerdings eine Lanze für die Korrespondenz ein. Scheffer-Boichorst erklärt sie indessen im Neuen Archiv d. G. f. ä. d. G. 1892 S. 163—172 mit starken Gründen aufs neue als unecht, indem er zugleich einen vielfach berichtigten Text giebt. Es wird hervorgehoben, daß die Verbreitung der Briefe und die Kenntnis des Verfassers von der großen Politik nicht stark ins Gewicht falle; daß in dem Brief des Papstes, worauf Michael zuerst hinwies, die Sätze und Satzteile wohl rhythmisch ausklingen, daß aber Hadrian in seinen echten Briefen fast ausschließlich den Cursus velox hat (z. B. légimus pérpetrátam), während in unserem Brief der Cursus planus durchaus vorherrscht, wie denn gleich der erste Satz endigt mórtes inténdit; daß das Datum des Papstbriefes: Pränestе 24. Juni, unrichtig ist, da Hadrian jedenfalls vom 12. Juni an in Anagni war und daselbst bis zu seinem Tode verblieb; daß der Kaiser den Papst in der Mehrzahl anredet, während Friedrich thatsächlich den Gebrauch des Singular in seiner Kanzlei eingeführt hatte; daß der Satz von dem Treueid Friedrichs ungeschichtlich ist, da Friedrich dem Papst nur den Sicherheitseid leistete; daß die Bezeichnung der Bischöfe als dii im Munde Hadrians und ebenso die allerdings etwas gemilderte Hinnahme des Ausdrucks durch Friedrich nicht glaublich ist; daß Friedrich die Bezeichnung des Kaisertums als päpstliches Geschenk nach dem Vorgang auf dem Reichstag von Besançon sicherlich nicht ruhig hingenommen und Hadrian nach der Entschuldigung, zu der er sich damals verstehen mußte, sie schwerlich gebraucht hätte; daß in dem Kaiserbrief von einer Ererbung des Reiches die Rede ist, während Friedrich dasselbe ausdrücklich ein Wahlreich nannte; daß in beiden Briefen die Städte des Reiches ganz allgemein als

den Kardinälen verschlossen bezeichnet werden, was offenbar unrichtig sei; daß die Beschwerden, welche Hadrian 1159 wirklich hatte, in seinem Briefe nicht zur Sprache kommen. „So kann ich über die Natur der Briefe als Stilübungen nicht im Zweifel sein. Sie zeigen uns, wie die gewaltigen Ereignisse auch die Schule beschäftigten. Da wird dann die herrschende Erbitterung zu maßloser Leidenschaft gesteigert, und für eine sachgemäße Untersuchung fehlt durchaus Besonnenheit und Urteil. Als Ausdruck der Stimmung mag man den Schriftstücken einen Wert zuerkennen, kaum aber in Hinsicht der berichteten Thatsachen". Funk.

Unter dem Titel „**Straßburger Theologische Studien**" haben die beiden Professoren am Priesterseminar in Straßburg Ehrhard (jetzt in Würzburg) und Müller ein periodisches Organ für wissenschaftliche Theologie gegründet, das in erster Linie bestimmt ist, eine Lücke in der katholischen Litteratur des Elsaßes auszufüllen, das aber auch außerhalb der Heimatsdiözese zur Pflege und Förderung der theologischen Wissenschaft in bescheidenem Maße beitragen will. Die Studien sollen in zwanglosen Heften von 5—8 Bogen erscheinen, deren jedes ein Ganzes für sich bildet und einzeln käuflich ist. Das erste, bei Herder erschienene Doppelheft liegt bereits vor. Es enthält eine gelehrte Abhandlung über Natur und Wunder von Prof. Müller, auf die wir bei einer anderen Gelegenheit ausführlicher zurückzukommen gedenken. Diese Probe zeigt, daß die Verfasser, mit dem Gang der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland aufs beste bekannt, besonders befähigt sind, den katholischen Klerus der Reichslande über die schwierigen Aufgaben der Theologie in der Gegenwart zu unterrichten. So lange es nicht möglich ist, die katholischen Theologen des Elsaßes durch Errichtung einer theologischen Fakultät mit den Bestrebungen und Leistungen der neueren Theologie in eine nähere Berührung zu bringen, bleibt ein derartiges Organ das einzige Mittel, die durch die Seminarbildung entstehende Lücke einigermaßen auszufüllen. Es wird aber auch die auswärtige Theologie in diesem Austausch der Ideen gern eine Förderung ihrer eigenen Bestrebungen anerkennen. Deshalb können wir das vom Hochw. Herrn Bischof in Straßburg warm empfohlene Organ auch weiteren Kreisen empfehlen.

Schanz.

Über die **chinesische Poesie** giebt der bekannte Sinologe de Harlez in der Université catholique XI, 11 (15. Nov. 1892) p. 392—418 eine interessante Skizze. Er zeigt darin, daß die

nüchternen Chinesen nicht nur im Besitze einer dieses Namens wahrhaft würdigen Poesie sind, sondern die ältesten Erzeugnisse derselben bis in das 22. Jahrh. v. Chr. zurückführen können. Es wird kaum ein Volk geben, welches für seine Dichtkunst ein gleiches Alter in Anspruch nehmen könnte. Zwar fehlt den Chinesen das Epos und hat das Drama keine besondere Pflege gefunden, um so mehr wurde aber die lyrische, didaktische und beschreibende Poesie kultiviert. Dies entspricht ganz dem chinesischen Nationalcharakter. Die Chinesen haben stets die Arbeiten und Künste des Friedens den Kämpfen des Krieges und den Lorbeeren der Eroberung vorgezogen. In dem Kreise dieser gewöhnlichen Dinge, deren Förderung die größte Ehre der Kaiser bildete, wissen die Dichter eine Tiefe des Gedankens und eine Schönheit der Form anzuwenden, welche vielen Erzeugnissen des Abendlandes an die Seite gestellt werden darf. Bemerkenswert ist auch, daß sittlich anstößige Gedichte in die Sammlungen gar nicht aufgenommen wurden. Dies ist um so bedeutungsvoller, als die Poesie bei den Chinesen ein gemeinsames Gut des ganzen Volkes ist. Denjenigen, welche sich wundern, daß der Chinese erhabener und tiefer Gedanken mächtig und für einfache und edle Gefühle empfänglich sei, bemerkt der Verfasser, daß es sich nicht um die Chinesen handle, welche uns die Zeitungen und Reisebeschreibungen schildern, sondern um die Chinesen der großen Epochen, welche dem Materialismus und den abendländischen Einflüssen, die seit 8 Jahrhunderten die Charaktere herabgedrückt und die Sitten verschlechtert haben, vorangegangen sind. Außerdem habe man die höheren Klassen und ihre theoretischen Bestrebungen, welche leider von ihren praktischen Eigenschaften sehr verschieden seien, im Auge zu behalten. Endlich haben die Chinesen, von deren Grausamkeiten und Plünderungen erzählt wird, größtenteils vom Chinesischen nur den Namen, gehören aber entweder zu den tatarischen Rassen oder zu den vorchinesischen Völkerschaften, welche noch die Mitte des Reiches bevölkern. Unter den Tangs und gegen das 8. Jahrh. unsrer Zeitrechnung erreichte die Poesie ihren Höhepunkt. Die Regeln der Verskunst wurden in ihrer ganzen Strenge festgestellt, die litterarische Kunst erhielt ihre Vollendung. Dieses war das große Jahrhundert der Poesie. Seither hat sie dieses Niveau nicht mehr überschritten und ließ die Prinzipien unberührt. Doch gab das Aufblühen des Taoismus und Buddhismus den Werken ihrer Anhänger den diesen Sekten eigentümlichen Charakter, den einen die

Liebe zum Wunderbaren und Extravaganten, den andern die Vorliebe für philosophische Spekulationen und melancholische Träumereien. Auch die rechtgläubigen Litteraten konnten sich diesem Einflusse nicht entziehen. Schanz.

Zur Geschichte der **Bartholomäusnacht**. Es war bereits in der letzten Zeit ziemlich allgemein anerkannt, daß der päpstliche Stuhl an der Veranstaltung der Pariser Bluthochzeit unbeteiligt sei; ebenso, daß das Verbrechen nicht auf Praemeditation beruhe, sondern durch augenblickliche Erwägungen ernstester Art veranlaßt wurde. Aber es waren immer noch, von wenigen Stücken abgesehen, die einschlägigen Berichte der römischen Nuntien und Legaten unbekannt, die Forschung somit nicht abgeschlossen. Die bezügliche Lücke wird in der Deutschen Zeitschrift 1892 VII, 108—137 durch Philippson ausgefüllt. Derselbe fand auch weitere Aufschlüsse im venezianischen Staatsarchiv. Das Ergebnis der Forschung wird S. 137 in die Worte zusammengefaßt: „Die Kurie unterhielt kein Einverständnis mit den Veranstaltern der Bartholomäusnacht, von der sie vorher nicht einmal Kenntnis erlangte. Katharina von Medici ihrerseits hat erst nach der Niederlage Genlis' (17. Juli 1572) entschieden gegen Coligny Partei genommen. Auch dann dachte sie zunächst nur daran, den Admiral aus dem Wege zu räumen. Sie faßte diesen Plan spätestens am 11. August 1572. — Der Nuntius Salviati schrieb an diesem Tage an den Kardinal von Como nach Rom, daß er lange mit der Königin und dem Kardinal von Bourbon über die gegenwärtige Lage verhandelt habe, und fügte bei: „Schließlich darf ich hoffen, daß Gott der Herr mir die Gnade erweisen möchte, Ihnen eines Tages etwas zu schreiben, was Sr. Heiligkeit wohl zur Freude und zur Befriedigung gereichen wird". Mehr durfte er nicht sagen, da er nur unter der Bedingung von dem Projekte unterrichtet wurde, das Mitgeteilte vor jedermann, selbst vor dem Papste geheimzuhalten (S. 132). Und er bewahrte das Geheimnis so sehr, daß ihm der Kardinal von Como am 8. September lebhafte Vorwürfe machte. — Die Führer der eifrig katholischen Partei knüpften hieran sofort (?) die Absicht, den Mordanschlag auch auf andere Hugenotten auszudehnen, Katharina aber entschloß sich hiezu erst, nachdem das erste Attentat auf das Leben Colignys mißlungen und sie von der Rache desselben und der Hugenotten bedroht war. Die Kurie empfand große Genugthuung über die Vernichtung der Ketzer, ermahnte die französischen Herrscher, mit derselben bis zur Zer-

störung des ganzen Hugenottenwesens fortzufahren, und suchte das Geschehene zur Herstellung eines katholischen Tendenzbündnisses zwischen Spanien und Frankreich zu benützen; ihre Bemühungen scheiterten indes an der religiösen Gleichgiltigkeit Katharinens". Ich habe bei dem angeblich weitergehenden Plan der katholischen Partei ein Fragezeichen beigefügt, und ich glaube mit Recht einen Zweifel ausgedrückt zu haben. Der Plan gründet sich lediglich auf die Bemerkung Salviatis am 24. August: „Es ist sicher, daß viele die That vorher wußten, da ich ihnen sagen kann, daß, als als ich am Morgen des 21. mit dem Kardinal von Bourbon und dem Herzog von Montpesier zusammen war, ich sah, daß sie so vertraulich über das, was nun erfolgen müßte, sich unterhielten, daß ich im Innern ganz verwirrt wurde und erkannte, der Anschlag gehe tüchtig voran, und eher an dem guten Erfolge zweifelte als an dem andern". Diese Worte genügen aber offenbar nicht, um den Plan sicherzustellen, und daß sie in der That dazu nicht hinreichen, verrät Philippson selbst in der Art und Weise, wie er S. 133 sie deutet. Nach Anführung des Satzes fährt er dort nämlich fort: „Aus diesen Worten des Nuntius möchte so viel erhellen, daß die eifrig katholische Partei schon am Vorabende des Mordanschlages auf den Admiral weitergehende Pläne gegen die Hugenotten ins Auge gefaßt hatte und darüber eifrig beriet". Ja, so könnte man schließen. Aber man muß es nicht. In dem Satz ist nur davon die Rede, daß mehrere von dem Plan vorher wußten, aber nicht davon, daß mehrere Opfer in den Plan einbezogen waren. Es bleibt also möglich, daß der Plan erst weiter ausgedehnt wurde, als der Anschlag auf Coligny mißlang, und so wie die Dinge stehen, ist dies sogar wahrscheinlich. — Der päpstliche Stuhl steht hienach bei der Veranstaltung der Bartolomäusnacht außer Spiel. Wenn er aber in dieser Richtung als entlastet erscheint, so wird er insofern belastet, als es nach den neueren Mitteilungen noch klarer ist als schon bisher, daß seine Freudenbezeugung vor allem der Vernichtung der Ketzer galt und nicht damit zu rechtfertigen ist, wie bis in unsere Tage herein geschieht, daß die Angelegenheit durch die französische Regierung unter dem Gesichtspunkt einer Verschwörung der Hugenotten gegen den König nach Rom gemeldet wurde, die noch rechtzeitig vereitelt worden sei.

Funk.

I.
Abhandlungen.

1.
Der Begriff der Kirche.

Von Prof. Dr. Schanz.

I. Die Lehre der Väter.

Von der Auffassung der Kirche hängt das ganze Wesen der christlichen Gemeinschaft und des christlichen Lebens ab. Denn sie entscheidet über die Frage, wie das dreifache Amt Christi in Zeit und Raum zur Ausführung kommen soll und wie der Gläubige zur Erfüllung der Lebensaufgabe, welche ihm sein christlicher Beruf stellt, befähigt werden soll. Gnade und Wahrheit, Glauben und Sitte werden wesentlich durch die Bedeutung, welche der Kirche zuerkannt wird, bestimmt. Daraus erklärt es sich, daß der Streit um die wahre Kirche von jeher den Mittelpunkt des Kampfes der katholischen Kirche mit der Häresie und der Häresien untereinander gebildet hat. Ganz besonders heftig wurde dieser Streit seit der Reformation geführt. Derselbe dauert bis auf den heu-

tigen Tag fort. Ja die zahlreiche neuere Litteratur über diesen Gegenstand beweist, daß mit der Steigerung des konfessionellen Gegensatzes überhaupt, auch die prinzipielle Frage über den Begriff und das Wesen der Kirche wieder in den Vordergrund gerückt wurde. Noch mehr aber als zur Zeit Bossuet's kann man jetzt auf die Veränderungen der Lehre hinweisen. Denn nur wenige Gelehrte bekennen sich noch ganz zu der „unsichtbaren“ Kirche der Reformationszeit und der protestantischen Scholastik. Dagegen sind aber alle im Gegensatz zu der katholischen Lehre darin einig, daß die alte Kirche ursprünglich nichts von einer hierarchischen Kirche gewußt und die „hierarchische Sakramentskirche“ erst im Mittelalter zur Vollendung gekommen sei. Der Schwerpunkt des Streites ist damit in die alte Zeit, die Zeit der Apostel und Kirchenväter verlegt.

Ist in der formellen Entwicklung des Lehrgehalts der Offenbarung unbeschadet des gleichbleibenden wesentlichen Inhalts ein durch den inneren Trieb der lebendigen Lehre wie durch die häretischen Angriffe bestimmter Fortschritt anzuerkennen, so muß dies in besonderem Maße für die Lehre von der Kirche gelten. Denn die Kirche ist ein lebendiger Organismus, welcher sich den verschiedenen Verhältnissen anzupassen hat, um die ewigen Ziele Gottes in der Menschheit zu verwirklichen. Sie bietet durch den Unterschied zwischen dem Wesen und der Erscheinung, der Erscheinung und Bestimmung, der sichtbaren Verfassung und unsichtbaren Wirkung so verschiedene Seiten dar, daß eine einseitige Auffassung leicht zur Leugnung oder doch Beeinträchtigung des einen oder anderen Momentes führen oder zur Verflüchtigung

des ganzen Begriffes verleiten kann. In der Überschätzung des prophetischen Geistes liegt der Grund für die Bestreitung der Organisation der Kirche von Seiten des Montanismus, die Verwechslung der idealen Aufgabe mit der Wirklichkeit und die Überspannung der sittlichen Ansprüche an die Gemeinschaft führte zum Schisma der Novatianer und Donatisten, der Dualismus der gnostisch-manichäische Dualismus gefährdete in seinen spiritualistischen Tendenzen den Bestand der äußeren Gemeinschaft mit den sichtbaren Gnadenmitteln und dem besonderen Priestertum, die Betonung des subjektiven Momentes im Prozeß der Rechtfertigung und die Sorge für die Gewißheit des Heiles bei den Reformatoren war unverträglich mit der Lehre von der Heilsvermittlung der Kirche und des Priestertums und mußte mit mehr oder weniger Bestimmtheit zur Lehre von der unsichtbaren Kirche führen. Daraus erklärt es sich aber, daß je nach den Verhältnissen auch in der katholischen Kirche die einzelnen Momente des Begriffes mehr herausgehoben und in der Lehre von der Kirche eine fortschreitende Entwicklung stattgefunden hat. Aber sicher ist dies nicht nach einer Theorie, sondern nach den vom Herrn selbst geschaffenen wirksamen Faktoren geschehen. Die katholische Kirche war lebendig, ehe Spekulationen über den Begriff angestellt worden sind.

Da ich an einem andern Ort die Lehre der h. Schrift über die Kirche behandelt habe, so darf ich mich hier darauf beschränken, die Hauptpunkte, welche der Väterlehre als Grundlage dienen, kurz anzugeben. Hinsichtlich der Methode ist nur zu bemerken, daß die kritische protestantische Theologie zwar in den späteren Schriften

des N. T.'s wie in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen, zum Teil auch in den Gefangenschaftsbriefen, Ansätze für die hierarchische Kirche anerkennt, aber diese Schriften in die nachapostolische Zeit verlegt. Die positive Theologie hat daher, abgesehen von der historisch-kritischen Beweisführung, die Aufgabe, die sachliche Übereinstimmung zwischen den früheren und späteren Schriften nachzuweisen. Daß mit dem Ausgang des apostolischen Zeitalters formell die äußere Organisation deutlicher herausgestellt werden mußte, versteht sich wohl von selbst, da mit dem Ableben der Apostel die Oberleitung durch diese Gründer der Gemeinden wegfallen mußte. Aber die Grundlage der Verfassung mußte bereits vorhanden sein, sind von demjenigen gelegt worden, welcher seinem Werke eine ewige Dauer verheißen hat.

Es wird von der Kritik nicht gerne gesehen, wenn man eine historisch-biblische Frage mit den Berichten der Evangelien beginnt. Denn abgesehen von der johanneischen Frage hat die moderne Bibelforschung mit ihren Urevangelien und Redaktionen in der Auffassung der synoptischen Evangelien eine solche Verwirrung hervorgerufen, daß es fast nötig wäre, die einzelnen Abschnitte stets zuvor auf ihre Herkunft und ihr Alter zu prüfen. Zumal das Matthäusevangelium findet am wenigsten Gnade, denn, wie neulich wieder ein ziemlich radikaler Kritiker bemerkte, es muß das späteste Evangelium sein, weil es das „katholischste" ist. In der That kommt gerade in diesem Evangelium allein der Ausdruck Kirche (ἐκκλησία) und zwar zweimal vor und beidemal in einem Zusammenhang, der in bedenklicher Weise auf die hierarchische Verfassung hinweist, falls es erlaubt ist, diese

Bezeichnung auf die Einrichtung des apostolischen Amtes anzuwenden. Aber warum sollte dieses Wort im Munde des Herrn so auffallend sein? Erklärt es sich doch sehr einfach aus der Gemeinde Gottes, welche das auserwählte Volk darstellte. Für das hohe Alter des Wortes und der Sache spricht aber auch der h. Apostel Paulus, mit dessen Hauptbriefen man sonst die Darstellung der christlichen Lehre zu beginnen pflegt. Wenn er sich als den geringsten der Apostel bezeichnet, der nicht würdig sei, ein Apostel genannt zu werden, weil er die Kirche Gottes verfolgt habe (1 Kor. 15, 9), so bezeugt er deutlich, daß er den Ausdruck nicht erst eingeführt, sondern als einen gebräuchlichen in der ältesten apostolischen Kirche vorgefunden hat. Und wenn man damit den Bericht der Apostelgeschichte vergleicht, in welchem dem Saulus von dem erschienenen Jesus zugerufen wird: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ (9, 4), so hat man ja bereits die beliebte Zusammenstellung von Christus und der Kirche, von dem Haupt und dem Leib des mystischen Organismus. In der schönen Schilderung des Leibes und seiner Glieder zeigt aber derselbe Apostel auch die Gliederung dieses Leibes, die verschiedene Stellung und Aufgabe der einzelnen Glieder. Da sind es die Apostel, welche Gott als die ersten in der Kirche gesetzt hat (1 Kor. 12, 28), die also sicher den höchsten Rang einnehmen, das oberste Amt bekleiden.

Daher sind wir gewiß berechtigt, in dem Gebrauche des Wortes Kirche, sowie in der Beziehung der Kirche auf die Apostel im ersten Evangelium eine echte Überlieferung aus dem Munde des Herrn zu erkennen, ohne daß wir hier die Gründe zu erörtern nötig haben, welche

die andern Evangelisten bestimmten, das Wort in den Paralleleberichten und in ihren Evangelien ganz zu vermeiden. Die beiden Stellen des Matthäusevangeliums sind bekannt. An der ersten verheißt der Herr auf Petrus als den Felsen seine Kirche zu bauen, so daß sie die Pforten der Hölle nicht überwinden werden, und dem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches zu übergeben, auf daß was er auf Erden binden oder lösen werde auch im Himmel gebunden oder gelöst sei (16, 17. 18). An der andern Stelle (18, 17. 18) schließt sich die letztere, allen Aposteln zu teil gewordene Verheißung so eng an die Worte an: „Wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder", daß die Kirche nur als die apostolische, von den Aposteln geleitete betrachtet werden kann.

Die Apostel sind aber von Christus berufen, um zu Menschenfischern gemacht zu werden, um als von Gott bestellte Hirten die zerstreuten Schafe des Hauses Israel zu sammeln (9, 36—38). Jesus setzte die Zwölfe ein, damit sie mit ihm seien und er sie aussende, zu predigen, und ihnen die Gewalt gebe, die Geister auszutreiben (Mark. 3, 14). Er wählte die Zwölfe aus der Menge der Jünger aus und nannte sie Apostel (Luk. 6, 13). Deshalb konnte es Jesus auch nachdrücklich betonen, daß er seine Jünger auserwählt habe, nicht sie ihn (Joh. 6, 70. 15, 16). Und was der Herr den Aposteln verheißen, das verlieh er ihnen auch wirklich nach seiner Auferstehung. Denn er beginnt den Lehr- und Taufauftrag mit dem Hinweis auf die Gewalt im Himmel und auf Erden, welche ihm übergeben worden sei (Matth. 28, 18), und leitet die Übertragung der Ge-

walt, die Sünden zu vergeben oder zu behalten, mit den Worten ein: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch" (Joh. 20, 21). In der Person und dem Amt der Apostel wird die Person und das Amt des Herrn geehrt oder verachtet. „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, welcher mich gesandt hat" (Matth. 10, 40).

Die Kirchengewalt und ihre Organe sind also nicht von der Gemeinde geschaffen und eingesetzt, sondern von Gott bestimmt und auserwählt. Die Apostel bilden ein geschlossenes Kollegium, welchem der Herr selbst seine Vollmacht und Gewalt überträgt, auf welchem der Bestand und die Dauer seines Werkes menschlicherseits ruht. Durch die Apostel und ihr Amt wird erst der Bau der Kirche grundgelegt und vollendet. Die Gemeinde oder das Reich Gottes ist der Zweck, den die Träger der Gewalt zu realisieren berufen sind.

Christus verkündete, wie sein Vorläufer, die Nähe des Himmelreiches, d. h. desjenigen Reiches, das Jehova im alten Bunde verheißen und die Propheten für die messianische Zeit mit lebhaften Farben als ein Reich des Friedens und der Seligkeit in Aussicht gestellt haben. Gott selbst wolle bei seinem Volke weilen, damit alle, von Gott gelehrt, erlöst, versöhnt des göttlichen vollkommenen Lebens teilhaftig würden. Dieses Reich ist zwar für die letzte Zeit verheißen, aber mit dem Messias beginnt die erste Periode dieser Zeit, das Reich nimmt bereits seinen Anfang. Die Säulen und Herolde dieses Reiches sind aber die Apostel. Nachdem Jesus in der Bergpredigt die Bedingungen für den Eintritt in das neue Reich aufgestellt hat, Bedingungen, welche das

sittliche Ideal für die Bürger desselben zur Darstellung bringen, wendet er sich direkt an die Apostel, um sie auf die Verfolgungen um seinetwillen hinzuweisen. Sie dürfen sich nicht fürchten, denn ihr Lohn wird groß sein im Himmel; denn so haben sie auch die Propheten vor ihnen verfolgt. Sie müssen nichts desto weniger das Salz der Erde sein. Sie sind das Licht der Welt; es kann eine Stadt nicht verborgen bleiben, welche auf einem Berge liegt. Auch zündet man kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, und es leuchtet allen, die im Hause sind. So leuchte euer Licht vor den Menschen, damit sie euere guten Werke sehen und euern Vater preisen, der im Himmel ist (Matth. 5, 12—16).

Für dieses Reich Gottes, dessen Salz und Licht, Halt und Stütze die von Christus eingesetzten und ausgerüsteten Apostel sind, giebt der Herr auch als zweiter, höherer Moses in Erfüllung des Gesetzes und der Propheten strenge Vorschriften über das sittliche Verhalten, den Verkehr mit der Welt, die guten Werke, das Verhältnis zu den Gütern dieser Welt und über die beiden Wege, welche in einer glücklichen oder unseligen Ewigkeit endigen. Indem Jesus die Apostel mit dem Auftrag zu lehren und zu taufen aussendet und die Wiedergeburt aus dem Wasser und Geist zur Bedingung der Teilnahme am Reiche Gottes macht und indem er die Apostel auffordert, das Liebesmahl zu seinem Andenken zu feiern, hat er zugleich die Mittel angegeben, durch welche seine Stellvertreter das Reich Gottes über die ganze Erde ausdehnen und die Gläubigen zu einer wohlgeordneten sichtbaren Gemeinschaft vereinigen sollten.

Es wäre auch ohne eine solche Ordnung die Fortdauer des Reiches Gottes auf Erden gar nicht denkbar. Alle menschliche Institutionen in Sprache, Recht und Sitte fordern notwendig einen solchen Gemeinschaftsorganismus. Ganz besonders ist aber derselbe für die Religion notwendig, welche die Vereinigung der Menschen mit Gott darstellen und bewirken soll. Hat der Herr unzweifelhaft die von den Propheten geweissagte Universalität des messianischen Reiches als Zweck seiner Predigt und der apostolischen Thätigkeit hingestellt und die Einheit aller Reichsgenossen als einer Herde unter einem Hirten für eine wesentliche Eigenschaft des neuen Reichs bezeichnet, so mußte er das von ihm gestiftete Reich auch mit einem sichtbaren Verfassungsorganismus ausstatten. Es wäre mehr als auffallend, wenn Jesus, der in den Aposteln seiner Kirche sichtbare Gewalten eingesetzt und mit seinem Geiste bei ihr zu bleiben versprochen hat, für die fernere Zukunft keinerlei Anordnung getroffen haben sollte. Denn auf die Nähe der Parusie dürfen sich wenigstens diejenigen nicht berufen, welche in Jesus mehr als einen Menschen anerkennen. Aber außerdem stehen auch, selbst im Matthäusevangelium, den Stellen, welche in prophetischer Weise die ferne Zukunft in das Licht der Gegenwart stellen, zahlreiche Stellen gegenüber, welche über die Verzögerung der Parusie keinen Zweifel lassen. Warum solche Anordnungen für Jesus „etwas zu Geringes“ gewesen sein sollen, ist um so weniger begreiflich, als er den Aposteln selbst genaue Anweisungen gab und die späteren Generationen mehr der festen Ordnung bedurften als die apostolische. Eine „freiwillige wandelbare Organisation“

ist doch für eine zur Eroberung der ganzen Welt bestimmte Stiftung, für eine bis zu den Grenzen der Erde ausgedehnte einheitliche Gemeinschaft im Widerspruch mit allem, was man sonst von menschlichen Ordnungen und Einrichtungen kennt. Hätte Jesus „offenbar in höchst bedeutsamer Weise“ unterlassen, was menschlichen Religionsstiftern und ihren Anhängern insgemein als unerläßlich für ihr Wirken und den Bestand ihres Werks erschien, so hätte er seine Stiftung absichtlich allen Schwankungen menschlicher Willkür überlassen. Hat der Herr eine sichtbare Gemeinschaft mit sichtbaren sakramentalen Handlungen gegründet, so mußte er derselben, wie im Anfang in den Aposteln, so im Fortgang durch einen Ersatz für die abtretenden Apostel eine sichtbare Organisation zum Zweck der Belehrung, Leitung und geistlichen Stärkung geben. Ohne Apostel gab es keine Kirche, ohne die Fortdauer ihres Amtes in irgend welcher Form konnte es auch in der Folgezeit keine Kirche geben.

Es wurde bereits bemerkt, daß der h. Paulus die „Kirche Gottes“ schon vorfand, nicht erst erfand. Die eine Kirche ist es, welche zuerst in Jerusalem am Pfingstfest durch den h. Geist wunderbar eingeweiht und zur Stätte des h. Geistes gewählt worden ist, die sich immer weiter ausdehnte, äußerlich und innerlich, über Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde, aber stets die eine von Christus gestiftete Kirche blieb. Die allgemeine Kirche ist nicht aus den einzelnen Gemeinden herausgewachsen oder durch eine Abstraktion aus denselben gewonnen worden, sondern das Ganze, der lebendige, vom h. Geist erfüllte Organismus der Kirche ist das erste. Seine innere Kraft bewirkt das geistige

Wachstum ohne den inneren Zusammenhang aufzuheben. Der Geist, der sie belebte, und die Apostel des Herrn, welche die Mission des Herrn in Predigt und Gnadenspendung ausübten, bewirkten das wunderbare Wachstum der einen großen Kirche. Das Amt des Apostolats hinderte aber die Apostel nicht den von ihnen gegründeten Gemeinden auch aus der Ferne ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, ermahnend, befehlend, warnend, strafend einzugreifen. Sie haben wohl den Dienst der Gemeinde, aber nicht als ob sie die blosen Repräsentanten und Diener der Gemeinde wären, sondern sie sind sich bewußt, daß sie von Gott gesandt sind, den h. Geist besitzen und Gehorsam für ihre Anordnungen beanspruchen dürfen. Indem sie ihr Leben dem Wohl der Gemeinden im Dienste des Evangeliums widmen, erfüllen sie das Amt, welches ihnen von Christus übertragen worden ist.

Sie treffen aber auch Vorsorge für die Ordnung der Gemeinden während ihrer Abwesenheit. Sie erinnern an die Vorsteher, welche für die Gemeinden arbeiten, an die Propheten, Lehrer und Hirten. Sie reden von der Gnadengabe für die Leitung und Hilfeleistung und ermahnen zur Einhaltung der rechten Ordnung, weil der Organismus der Kirche nur dann gedeihen kann, wenn die einzelnen Glieder in Verbindung mit dem ganzen Leibe, dessen Haupt Christus ist, die ihnen zukommenden Funktionen recht ausüben. Die Kirche ist ein großes Haus, dessen Eckstein Christus ist, zu dem die einzelnen hinzutreten müssen, um sich als lebendige Steine aufbauen zu lassen. Sie sind auferbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, indem Christus Jesus der Eckstein ist, in welchem das ganze Gebäude

gut zusammengehalten wird und zu einem heiligen Tempel im Herrn heranwächst (Eph. 2, 20). Zwar sind die Briefe an die Gemeinden gerichtet, aber zu Lebzeiten der Apostel mußten sie auch mit ihren Vorstehern zusammen als eine diesen untergebene Gemeinschaft erscheinen. Im Philipperbrief sind die Bischöfe und Diakonen in der Adresse genannt, in der Apostelgeschichte werden die Presbyter und Bischöfe erwähnt und von den letzteren wird gesagt, daß sie vom h. Geiste gesetzt seien, die Kirche Gottes zu regieren. Die Pastoralbriefe aber zeigen uns die Organisation ganzer Kirchenprovinzen, in welchen die Schüler der Apostel das Amt, welches sie durch Händeauflegung von diesen und dem Presbyterium erhalten haben, ebenso wieder andern geeigneten Männern übertragen. Sie verwalten das Haus Gottes, die Kirche, welche eine Säule und Grundfeste der Wahrheit ist (1 Tim. 3, 15). Die Presbyter, „welche gut vorstehen" (1 Tim. 5, 17) lassen bereits die „monarchische Spitze" erkennen.

Es ist also sicher unrichtig, daß die h. Schrift eine unsichtbare Kirche kenne, und ebenso unrichtig, daß die Schrift nur von Kirche rede, sofern sie von Gemeinde redet, sowie, daß die Gesammtkirche nichts anderes sei als Gesammtgemeinde, wie jede einzelne Christengemeinde Kirche Christi ist. Die Kirche Gottes, Christi als die vom Herrn auf das Fundament des Petrus gegründete, von den Aposteln verwaltete Kirche steht am Anfang und an der Spitze der ganzen Gemeindegründung. Der Zusammenhang mit der durch Petrus repräsentierten Kirche ist so notwendig, daß Paulus fürchtete, vergebens zu arbeiten, wenn er nicht den Petrus gesehen habe,

und durch seine Reisen nach Jerusalem und die Kollekte für die Armen in Jerusalem die äußere Verbindung mit der Mutterkirche der Urapostel aufrecht erhielt. Wie innerlich das geistige Haupt das Leben des ganzen Leibes erhält, so ist äußerlich die Organisation dieses Leibes die Bedingung für die Zugehörigkeit zu dem Leibe Christi. Wer nicht dieser sichtbaren Gemeinschaft angehört, ist auch kein Glied Christi, wer von ihr ausgeschlossen wird, fällt dem Satan anheim, wer sich den Aposteln widersetzt, der widersteht dem h. Geiste, verachtet Christus. Aber die Bischöfe und Presbyter haben gleichfalls den h. Geist, um die Kirche Gottes zu regieren. Die Gläubigen aber sollen ihnen Gehorsam und Liebe entgegenbringen.

Der Zweck des Werkes Christi ist die Reinigung und Heiligung der Menschheit. Die Ermahnung zur Buße wird mit der Nähe des Himmelreiches begründet, die Teilnahme am Reiche Gottes wird von sittlichen Eigenschaften abhängig gemacht und die Hoffnung auf die Erlangung des ewigen Lebens beruht auf der Erfüllung des göttlichen Willens, da der Weltenrichter einem jeden vergelten wird nach seinen Werken. Man streitet sich wirklich viel darüber, ob das „Reich Gottes“ in der h. Schrift als ethischer oder religiöser Begriff, zeitgeschichtlich oder eschatologisch zu fassen sei, aber es ist von vornherein verfehlt in der h. Schrift streng abgegrenzte Begriffe der späteren Schule zu suchen. Es ist weder eine Trennung des Sittlichen vom Religiösen noch eine Scheidung des Diesseitigen vom Jenseitigen möglich. Derselbe Christus, welcher sichtbar auf Erden gewirkt hat, wirkt unsichtbar in seiner Kirche fort. Wie

er Werke der Gerechtigkeit und Liebe von den Bürgern seines Reiches verlangt, so verleiht er ihnen auch seine Gnadengaben, damit sie den Willen des Vaters vollführen können. Er hat seine Kirche gereinigt und geheiligt, aber die Vollendung tritt erst ein, wenn der Bräutigam kommen wird, um die Hochzeit mit seiner makellosen Braut zu feiern.

Wenn man daher die Kirche nach der h. Schrift als eine Heilsgemeinschaft bezeichnet, so ist dies insofern richtig als alle Glieder der Kirche, und nur sie, teil haben an den Gütern der Erlösung in Christus. Wie am Pfingstfest der h. Geist auf alle Gläubigen herabkam, so wird er auch allen mitgeteilt, welche durch das Sakrament der Taufe in die Kirche eintreten. Ebenso treten alle Gläubigen im Mahle des Herrn mit Christus selbst in unmittelbare Gemeinschaft. Indem alle Glieder des Leibes Christi werden, erhalten alle im h. Geiste das Unterpfand des ewigen Heiles. Aber schon in der Apostelgeschichte wird darauf hingewiesen, daß der Besitz des h. Geistes von der Vermittlung durch die Apostel abhängig ist. Denn diejenigen, welche getauft worden waren, empfiengen durch die Auflegung der Hände der Apostel den h. Geist. Ebenso hat Timotheus durch Auflegung der Hände des Apostels eine besondere Gnadengabe zur Verwaltung des Hauses Gottes erhalten und soll dieselbe anderen, d. h. den Bischöfen und Presbytern und Diakonen mitteilen. Timotheus soll die Lehre des Apostels wieder andern treuen Männern anvertrauen, welche tüchtig sind, auch andere zu lehren. Titus erhält vom Apostel den Auftrag in den einzelnen Städten Presbyter einzusetzen. Wir finden also bereits die Kirche

als eine Lehrautorität, welche das Verhältnis der einzelnen zu Christus vermittelt, als eine Heilsanstalt, welcher die Geheimnisse Gottes zur Verwaltung anvertraut sind, und als einen geordneten Organismus, in welchem Lehrende und Hörende, Ausspender und Empfänger der Gnadengaben sind. Die Presbyter (Bischöfe) sind analog den jüdischen Presbytern durch die Ordination für ein eigenes Amt befähigt und zur Aufsicht und Leitung der Gemeinden bestimmt worden. Die Gegenüberstellung zu den Jüngern berechtigt daher nicht zur Annahme, daß der Altersunterschied maßgebend gewesen sei [1]).

Wie das Reich Gottes von Ewigkeit vorbereitet und für die Vollendung der Dinge bestimmt ist, so müssen auch die Mitglieder dieses Reiches von Ewigkeit vorausbestimmt sein und das ewige Leben sicher erreichen. Der wiederkommende Herr wird zu den Schafen zu seiner Rechten sagen: „Kommet ihr Gesegneten meines Vaters und nehmet das Reich in Besitz, welches euch seit Erschaffung der Welt bereitet worden ist" (Matth. 25, 34). Der h. Paulus bemerkt: „die er vorauserkannt hat, die hat er auch vorausbestimmt, daß sie dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltig werden . ., die er aber vorausbestimmt, die hat er auch berufen, und die er berufen, die hat er auch gerechtfertigt, die er aber gerechtfertigt, die hat er auch verherrlicht" (Röm. 8, 29. 30). Da dies aber nur mittelst der Eingliederung der Gläubigen in den Leib Christi, welcher die Kirche ist, durch den h. Geist in der Taufe geschieht, so folgt, daß die Kirche

1) Die Presbyter haben über Alte und Junge die Aufsicht. Vgl. Clem. Hom. I, 7. III, 68.

das Reich der Auserwählten, Prädestinierten ist. Sie gelangen durch die Kirche zur ewigen Verherrlichung. Dies geschieht aber nicht, indem sie einfach auf die Ankunft Christi warten, sondern indem sie ihr Heil wirken. Die Kirche ist nicht bloß die „Gemeinde der Wartenden“, sondern die Gemeinde der Vorbereitung auf die Hoffnung im Himmel. Das zeigt Jesus, indem er den Gesegneten das Reich als Lohn für die Werke der Barmherzigkeit darstellt. Dasselbe bezeugt der Apostel, wenn er bemerkt, daß ein jeder nach seinen Werken belohnt werde. Der Herr hat aber auch bereits in den Gleichnissen von der Parusie darauf hingewiesen, daß sich seine Ankunft verziehen werde. Unterdessen ist es für die Gläubigen notwendig, daß sie Öl in ihren Lampen haben und mit ihrem Talent wuchern. Der Apostel fordert ebenso eindringlich die Gläubigen auf, ihr Heil in Furcht und Zittern zu wirken, mit Christus zu leben, nachdem sie mit ihm gestorben und auferstanden seien, damit sie von der Sünde befreit Gott dienend ihre Frucht zur Heiligung haben und zuletzt das ewige Leben erhalten, „denn der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnade Gottes aber ewiges Leben in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm. 6, 23).

Daraus folgt aber, daß weder lauter Heilige in der Kirche sind noch die Kirche bloß aus den Prädestinierten gebildet ist. Der Herr selbst stellt den Gesegneten die Verfluchten gegenüber, jene haben den Willen des Vaters im Himmel erfüllt, diese haben nur Herr, Herr gesagt. Er zeigt auch in den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Waizen, von den guten und faulen Fischen, von dem Hochzeitsmahl, zu welchem die geladenen Gäste nicht kamen und bei welchem ein Gast ohne hochzeitliches

Gewand erschien, von den klugen und thörichten Jungfrauen, von den Talenten und in andern, daß nicht alle, welche hier zum Reiche Gottes gehören, gerecht und heilig sind und nicht alle zum ewigen Leben gelangen. Die Kirche ist ihm also, so sehr er auch zur Heiligkeit und Vollkommenheit ermahnt, doch nicht bloß die „Gemeinschaft der Heiligen“.

Der Apostel redet zwar die Gläubigen als Heilige an [1]), die gereinigt sind [2]), heilig leben [3]), aber damit ist weder der biblische Grund für die Kirche als „Gemeinde der Heiligen“, noch der tiefe und einfache Sinn, welchen „dieser auch von vielen Protestanten vergessene oder mißverstandene Begriff“ hat, gegeben, wenn eine ausschließliche Heiligkeit darunter verstanden werden soll. „Heilige“ sind die „Brüder“ alle, die in der Gemeinschaft mit dem Leibe Christi stehen, berufene Heilige, in Christus Geheiligte, aber so wenig die Gemeinde Gottes im alten Bunde „Heilige“ im engern Sinne ausschließlich zu ihren Gliedern zählte, so gewiß ist auch hier der Ausdruck „heilig“ vor allem zur Bezeichnung der Auserwählung aus der profanen Welt gebraucht (1 Kor. 6, 1 ff.). Die objektive Erlösung und Versöhnung in Christus und deren Applikation in den Sakramenten der Taufe, Firmung und Eucharistie legen allerdings den Grund zur wirklichen Heiligkeit, aber viele bauten auf diesem Grund nicht weiter, sondern fielen in die alten Sünden zurück. Die zahlreichen Ermahnungen, Klagen und Vorwürfe des Apostels setzen notwendig

---

1) 1 Kor. 1, 2. 16, 15. 2 Kor. 1, 1. Röm. 1, 7. 16. 15.
2) Röm. 3, 24 ff. Ephes. 1, 7. 5, 25 f. Hebr. 10, 10. 29. 13, 12.
3) 2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 2, 13. Hebr. 12, 14.

mannigfache Mißstände in den Gemeinden voraus [1]). Das Losungswort „alles ist erlaubt“ zeigt wenig erfreuliche Wirkungen der Freiheit des Evangeliums. „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder; allein nicht Freiheit zum Anlaß für das Fleisch, sondern dienet einander in der Liebe“ (Gal. 5, 13). Der Apostel warnt vor dem frivolen Satz: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (1 Kor. 15, 32). Er vergleicht die Gemeinde in Korinth mit dem Volke Israel in der Wüste, welches die Gnade verscherzt hatte (1 Kor. 10, 1 ff.), und stellt die Verwerfung Israels den Heidenchristen als ein abschreckendes Beispiel vor Augen (Röm. 11, 17 ff.). Die wiederholte Aufzählung der heidnischen Laster hat doch auch keinen andern Zweck, als die Christen vor dem Rückfall zu bewahren.

Einzelne grobe Sünder wurden wohl aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, aber der Tadel, den der Apostel über das Verhalten der Korinther gegen den Blutschänder in ihrer Mitte ausspricht, läßt doch eine bedenkliche Gleichgiltigkeit erkennen. Die schönen Bilder des Apostels von der Kirche als dem Leib und der Braut Christi und von dem Gebäude, dessen Eckstein Christus ist, schließen also durchaus nicht aus, daß auch Unheilige in der „Gemeinschaft der Heiligen“ waren. Ja wenn der Apostel auch einzelne Tempel Gottes und des h. Geistes nennt, so folgt doch nicht, daß alle Gläubige von diesem Geiste erfüllt waren. Wie es am Leib auch kranke und unthätige Glieder geben kann und einzelne Steine des Gebäudes durch die Ungunst des Wetters Schaden leiden

1) Röm. 13, 13 f. 1 Kor. 5, 11. 6, 9. 2 Kor. 7, 1. 12, 21. Gal. 5, 21.

können, so geschieht es auch am Leibe Christi, am Gebände der Kirche. Sie werden geduldet, damit durch den Eingriff der Organismus nicht selbst verletzt werde, aber auch in der Hoffnung, daß der belebende Geist auch sie wieder zu neuer Thätigkeit erwecke. Eine vollständige Trennung der Bösen von den Guten ist erst zur Zeit der Ernte möglich. Dann wird es sich auch zeigen, wer wirklich auserwählt war, denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Bis dahin bilden alle, welche durch die Pforte in die Kirche eingegangen sind, eine große sichtbare Gemeinschaft zum Zweck der Herstellung des Reiches Gottes, dann wird nur noch die Gemeinschaft der Heiligen als erklärte Kirche fortbestehen. „Der feste Grund Gottes steht und hat das Siegel: Der Herr hat die Seinigen erkannt und es lasse ab von der Ungerechtigkeit jeder, der den Namen des Herrn nennt. In einem großen Hause giebt es aber nicht bloß goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, die einen zur Ehre, die andern zur Unehre. Wenn sich einer davon reinigt, so wird er ein Gefäß zur Ehre sein, geheiligt, nützlich dem Hausherrn, zu jedem guten Werk zubereitet" (2 Tim. 2, 19—21).

Man hat mehr und mehr eingesehen, daß die h. Schrift von einer Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nichts weiß. Diese ist erst eine Erfindung der Reformationszeit. Auch die Thatsache, daß nicht bloß das Apostelamt die Voraussetzung der kirchlichen Gemeinschaft war, sondern auch in den Vorstehern des ersten Thessalonicherbriefes, den Bischöfen des Philipperbriefes und den Presbytern (Bischöfen) der Apostelgeschichte ein von einer Mehrheit verwaltetes Vorsteher-

amt der apostolischen Zeit anzuerkennen sei, wird zugestanden. Die Pastoralbriefe aber zeigen bereits die hierarchische Kirche als sichtbare, aus Guten und Bösen gemischte, von besonders ausgerüsteten Bischöfen, Presbytern und Diakonen verwaltete Gemeinde Gottes, die in Timotheus und Titus eine „moralisch Spitze“ haben. Muß man außerdem bekennen, daß die Frage, wie aus der kollegialen Gemeindeleitung eine monarchische geworden, werde, wenn nicht neue Quellen gefunden werden sollten, ungelöst bleiben, und sich für alle nähere Einzelheiten mit einem »ignoramus et ignorabimus« begnügen, so ist die Unmöglichkeit, ohne Voraussetzung in der apostolischen Lehre und Einrichtung die kirchliche Verfassung zu erklären, zugestanden. „Es ist eine dogmengeschichtliche Thatsache von allergrößter Bedeutung, daß die katholische Kirche des endenden zweiten Jahrhunderts sich als legitime Inhaberin der apostolischen Tradition ansieht und von folgenschweren Veränderungen, denen sie ihr Dasein oder wenigstens ihr Sosein danke, nichts weiß“ 1).

Darnach läßt es sich allerdings verstehen, wenn ein protestantischer Theologe darüber klagt, daß die „gewöhnliche Darstellung des Kirchenbegriffes der Väter einseitig sich von dem Ziel der Erklärung des Romanismus leiten läßt und daher über der Aufzählung der katholisierenden Züge desselben anders lautende Stellen überhört“. Es muß mit diesen Stellen aber eigentümlich beschaffen sein, denn die alten und neueren protestantischen Kirchenhistoriker, an die der um die katholische Geschichtsschreibung sich wenig kümmernde Theologe doch vorwiegend denkt, haben es

1) Loofs, Studien und Kritiken. 1890 S. 651.

gewiß nicht an Versuchen fehlen lassen, den „anders lautenden Stellen“ Gehör zu verschaffen. Der Grund des Mißlingens muß also in der Sache selbst liegen. Dies deutet er auch mit den Worten an: „Es soll damit an der Thatsache nicht gerüttelt werden, daß die alte Kirche gegenüber der Willkürlichkeit häretischer Gnosis wie gegenüber den sie immer wieder bedrohenden separatistischen Tendenzen veranlaßt gewesen ist, die äußere Einheit und daher den anstaltlichen Charakter der katholischen Kirche stark zu betonen. Daß man die Einheit der Kirche durch Bischöfe gewahrt glauben konnte, begründet sich durch die hohe Autorität, die dem Leiter der Kirche beigelegt wurde, und man kann starke Äußerungen nach der Seite hin schon für die älteste Zeit nachweisen“ [1]).

In der Lehre der zwölf Apostel ist eine genaue Darstellung des Kirchenbegriffs nicht zu erwarten. Das Wort wird von der zum Gottesdienst mit der eucharistischen Feier versammelten Gemeinde gebraucht (4, 14), läßt aber dadurch und durch die Erwähnung des öffentlichen Sündenbekenntnisses (14, 1) bereits eine Organisation erkennen: dem entspricht es auch, wenn im Anschluß an den Bericht über die Opferfeier die Gläubigen aufgefordert werden: „Wählet also (*οὖν*) würdige Bischöfe und Diakonen“. Denn auch ohne daß man sich durch „katholische Vorstellungen von liturgischen Funktionen“ das Konzept verrücken läßt, muß man eine Beziehung zur Liturgie annehmen. Die Zusammenstellung mit den Propheten schließt das bischöfliche Amt nicht aus, denn

1) Seeberg, Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Erlangen 1885. S. 7.

es wird ausdrücklich bemerkt, daß die Bischöfe und Diakonen gleichfalls das Amt der Propheten versehen[1]). Die Propheten und Lehrer sind charismatisch Begabte, deren Funktionen allmählich von dem Amte der Bischöfe und Presbyter absorbiert wurde, denn diesen ist das Hirtenamt übertragen (Apg. 20, 28. 1 Petr. 2, 25). Ist diese Stelle eine der „unschätzbarsten Quellenstellen", weil sie die „pneumatisch-despotische Gewalt der Geistträger" als „enthusiastische Vorstufe des bischöflichen Supremats" erscheinen läßt, so ist sie zugleich ein Beweis für das frühe Vorhandensein der bischöflichen Autoritätsstellung. Das Brot der Eucharistie, welches aus vorher über Berge und Hügel zerstreuten Körnern bereitet ist, versinnbildet die Kirche, welche über die ganze Erde zerstreut ist und von den Grenzen der Erde in das Reich Gottes gesammelt werden soll (9, 4. 10, 5). Damit ist die Bestimmung der Kirche angezeigt, aber die irdische und himmlische Kirche sind nicht voneinander getrennt, da derselbe Christus das Haupt der Kirche und des kommenden Reiches ist. Auch wenn die Welt vergeht und das Reich Gottes kommt, bleibt die sichtbare Vereinigung der Gläubigen mit Christus bestehen. An eine abstrakte, ideale, unsichtbare Kirche dachte man im Altertum überhaupt nicht. Daß an die Christen hohe sittliche Anforderungen gestellt wurden und die sichere Hoffnung auf das zukünftige Reich Christi mit Sehnsucht nach der Erfüllung beseelte, ist begreiflich, aber die vielen Ermahnungen und das Sündenbekenntnis vor der Kommunion lassen doch erkennen, daß der Begriff

1) 15, 1: *ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.*

der Heiligkeit nicht ausschließlich giltig war. Schon hier erweist es sich als unrichtig, daß die altkatholische Anschauung das Reich als einen lediglich eschatologischen Begriff, der das Ziel wie das Produkt der geschichtlichen Entwicklung der Kirche bezeichnet, gefaßt hat. Denn die Erwartung des Reiches macht nicht nur der kirchlichen Organisation Platz, sondern bestand bereits neben dieser.

Der erste Klemensbrief wird gewöhnlich mit den Pastoralbriefen zusammengestellt, weil er wie diese das apostolische Traditionsprinzip, die Successio, und die dem alttestamentlichen Priester- und Levitentum analoge Organisation der Kirche bezeugt. Zwar kommt das Wort „Kirche“ außerhalb der Überschrift nur zweimal vor, aber beidemal in Verbindung mit den Vorgesetzten der Kirche. Die Apostel haben in Voraussicht der Streitigkeiten, welche um den Episkopat entstehen werden, Männer vorausbestimmt und ordiniert, damit nach ihrem Tod bewährte Männer ihren Dienst übernähmen. Deshalb dürfen die, welche von ihnen oder unterdessen von anderen ausgezeichneten Männern unter Zustimmung der Kirche aufgestellt worden sind und der Herde tadellos gedient haben, nicht von ihrem Amt entfernt werden (44, 1—3). Es ist schimpflich, daß die feste und alte Kirche von Korinth wegen des einen oder anderen Menschen einen Aufruhr gegen die Presbyter veranlasse (47, 6). Die amtlichen Funktionen des Klerus werden von den Verpflichtungen der Laien unterschieden (40, 5). Diese Verbindung der Leitung der Gemeinde mit dem Lehren und Beten beim Gottesdienst und dem Vollzug der Liturgie überhaupt, die als amtliche, nicht persönliche dargestellt wird, ist „zweifellos eines der wichtigsten verfassungsgeschichtlichen Ereignisse“, aber wenn es auch in diesem

Briefe zum erstenmal in voller Klarheit auftritt, so ist es doch bereits in den Pastoralbriefen vorbereitet, in der Apostelgeschichte grundgelegt. Die Notwendigkeit einer Fortsetzung des apostolischen Amtes für den Bestand der Kirche ist so evident, daß sie selbst ohne diese klaren Zeugnisse postuliert werden müßte. Indem Klemens die Zustimmung der Gemeinde zur Wahl erwähnt, trägt er auch der engen Verbindung zwischen Klerus und Laien zu der einen Gemeinde Rechnung, welche in der Verbindung Christi mit seiner Kirche und der Apostel mit den von ihnen gegründeten Gemeinden ihr Vorbild hat. Wenn aber die römische Kirche schon am Ende des ersten Jahrhunderts der korinthischen Kirche solche Ermahnungen über das Verhalten gegen die Nachfolger der Apostel geben konnte, so mußte die auf dem Grunde der Apostel und Propheten erbaute Kirche doch überall tiefe Wurzeln gefaßt haben. Die „hierarchische" Kirche ist bereits vorhanden. In ihr findet sich die Zahl der Auserwählten (2, 4), welche durch das Beispiel der Martyrer angezogen worden sind (6, 1), durch die Liebe vollkommen (49, 5) und durch Beobachtung der göttlichen Gebote in Jesus Christus selig werden (58, 2).

Der h. Ignatius sagt von der Ordination und apostolischen Succession nichts, obwohl sie für ihn als Bischof von Antiochien leicht nachweisbar und bei Polykarp leicht anwendbar sein mußte. Da er aber überhaupt nichts von der Einsetzung der Bischöfe, die er so sehr auszeichnet, sagt, so kann er dieselbe auch nicht auf außerordentliche Geistesoffenbarungen zurückführen, sondern setzt die Einrichtung als bekannt voraus. Dies konnte er um so leichter thun, als in Kleinasien bis vor kurzem der Apostel Johannes gewirkt hatte und noch viele Schüler desselben lebten. Deshalb war

es nur notwendig, den separatistischen Bestrebungen des entstehenden Gnosticismus gegenüber die Autorität der Bischöfe als Stellvertreter Gottes, Christi und der Apostel zu betonen und die Notwendigkeit der Verbindung mit dem Bischofe für alle, welche Christus angehören wollen, nachzuweisen. Das bischöfliche Supremat tritt daher bei Ignatius in den Vordergrund. Die Gläubigen sind mit ihrem Bischofe verbunden, wie die Kirche mit Christus und Christus mit dem Vater, auf daß alles in der Einheit übereinstimme. Das Gebet des Bischofs und der ganzen Kirche hat eine besondere Wirkung. Ohne den Bischof dürfen die Gläubigen nichts thun, aber auch dem Presbyterium sollen sie unterthan sein wie den Aposteln Jesu Christi. Ohne die Diakonen, den Bischof und die Presbyter kann von der Kirche keine Rede sein. Alle welche Gott und Christus angehören, sind mit dem Bischof [1]). Alle sollen dem Bischofe gehorchen, wie Jesus Christus dem Vater, dem Presbyterium wie den Aposteln, die Diakonen aber verehren wie ein Gebot Gottes. Getrennt vom Bischof soll niemand etwas von dem thun, was die Kirche angeht. Die Eucharistie ist giltig, welche unter dem Bischofe oder wem er es erlaubt gefeiert wird. Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Menge sein, wie wo Christus Jesus ist da auch die katholische Kirche ist. Ohne Bischof ist es nicht erlaubt, zu taufen oder eine Agape zu feiern, aber was er für gut hält, das ist auch Gott angenehm, auf daß alles, was geschieht, fest und sicher sei. Es ist gut, Gott und den Bischof zu ehren. Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt, wer ohne Wissen des Bischofs etwas thut, dient dem Teufel.

1) Ad Eph. 5, 1. 2. Trall. 2, 2. 3, 1. Phil. 3, 2. Sm. 8, 1. 2. 9, 1.

In der That ist hier „eine tiefe Kluft bereits aufgethan zwischen dem Klerus und den Laien“. Es ist unbestreitbar, daß Ignatius die „Reihe der Lehrer, deren Ekklesiologie auf den römischen Kirchenbegriff hinausführen soll“, eröffnet, und es ist vergebens, ihn „von dem Vorwurf des Hierarchismus“ zu entlasten. Denn weder läßt sich die Beziehung der Gläubigen auf Christus als das Haupt und auf das Evangelium bei der engen Verbindung mit dem Bischof gegen die „hierarchische Einmengung“ verwenden noch für die unsichtbare Kirche geltend machen. Im Gegenteil wird der Gemeinde durch das Amt des Episkopats das Verhältnis zu Christus vermittelt und die Heilsordnung durch die Kirchenordnung, die ἕνωσις πνευματικὴ durch die ἕνωσις σαρκικὴ bedingt gedacht. Damit ist bereits der fertige Begriff der Kirche gegeben, welche außerhalb ihrer Gemeinschaft kein Heil kennt, und insofern diese kirchliche Gemeinschaft und ihre ausschließliche Heilskraft lediglich auf der hierarchisch gegliederten Ämterfolge ruht, ist das heilsvermittelnde Priestertum auch ohne den Namen begrifflich bereits gegeben [1]).

Wohl beschränkt sich Ignatius im wesentlichen auf die einzelnen Gemeinden, obwohl er den Vorzug der römischen Kirche für die Gesammtheit anerkennt, aber der zum Martyrium eilende Bischof hatte gar nicht die Absicht, über die Verfassung der Kirche zu schreiben. Die Gefahren der Trennung in den einzelnen Gemeinden veranlaßten ihn zur Ermahnung, durch engen Anschluß an den Bischof die Einheit zu wahren. Indem er diese Einheit mit der Einheit zwischen Christus und dem Vater

1) Steitz, Jahrb. f. deutsche Theol. 1864. S. 422.

vergleicht, deutet er hinlänglich an, daß sämmtliche Gemeinden mit ihren Bischöfen eine große Kirche darstellen, welche allen den Gläubigen das Heil vermittelt. Ignatius hat denn auch zum erstenmale die Bezeichnung katholische Kirche gebraucht und sie zu Christus ins Verhältnis gesetzt, wie die Menge zum Bischof. Also müssen alle Gläubigen, welche je mit ihren Bischöfen verbunden die Einzelgemeinden bilden, den Leib Christi, des unsichtbaren Hauptes darstellen. Wie in der Einzelgemeinde nicht bloß der allgemeine Gedanke der Versammlung von zwei oder drei im Namen Jesu zum Ausdruck kommt, weil sonst die Wirkung der h. Handlungen nicht von der Gegenwart des Bischofs abhängig gemacht werden könnte, so ist auch die katholische Kirche keine solche Abstraktion, sondern die lebendige Verbindung aller Gläubigen. Dafür spricht auch der Verfasser des Martyriums des h. Polykarp, welcher den Sterbenden für die über den ganzen Erdkreis verbreitete katholische Kirche beten läßt. Will man nicht im Brief an die Epheser (3, 2) eine willkürliche Korrektur vornehmen, so lassen sich die über die Grenzen (der Erde) aufgestellten Bischöfe kaum anders erklären.

Es ist bezeichnend, daß diese deutliche Lehre über die hierarchische Kirche den Hauptgrund für die Verwerfung der Briefe des h. Ignatius bildet. Behauptet doch ein neuerer Historiker: „Ist die Bezeichnung „allgemeine“ Kirche in den Text des Briefes des Ignatius an die Smyrnäer nicht erst nachträglich eingeschoben, so kann Ignatius von Antiochien nicht der Verfasser des Briefes sein“ [1]). Als ob nicht an vielen andern Stellen dieselbe

1) Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I. Leipzig 1890 S. 37.

Sache, die Einzelgemeinde mit dem Bischof, die Gesammtgemeinde mit Christus deutlich dargestellt würde. Der Episkopat selbst aber ist durch die Pastoralbriefe und den Klemensbrief so bestimmt gelehrt, daß nur die durch die Zeitverhältnisse veranlaßte besondere Betonung dieses Einheitspunktes das Neue in der Lehre des h. Ignatius ist. Selbst ein rationalistischer Kritiker, welcher für die Echtheit der Briefe eintritt, gesteht zu, daß die Prinzipien, welche den Katholizismus und die katholische Kirche erzeugt haben, sehr alt seien, älter als die protestantische Theologie gewöhnlich zugebe. Man finde sie schon bei Klemens. Jedenfalls seien sie älter als ihre konkreten Realitäten [1]).

Mit mehr Recht bemerkt ein protestantischer Theologe, es sei eine unerträgliche und sehr verderbliche Redeweise, von der Entstehung der altkatholischen Kirche zu reden, recht geeignet, die Köpfe der Minderkundigen zu verwirren. Die Kontinuität von den Aposteln bis zu Irenäus sei unfraglich. Nur wenn wir Ereignisse nahmhaft machen könnten, wodurch das, was man katholisch nennt, hervorgezaubert oder zum Durchbruch gekommen wäre, so daß die Kirche nach diesen Ereignissen und infolge derselben eine andere wäre, als vorher, könnte man von einer Entstehung der altkatholischen Kirche um die Mitte des zweiten Jahrhunderts oder nach derselben reden [2]). Mehr und mehr überzeugt man sich, daß man im Christentum nahezu von Anfang an wie über Gott

1) Revue de l'histoire des religions. 1890. II, 127. Vgl. auch Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887 S. 108 ff.

2) Zahn, Geschichte des N. T. 1887, I. 445. Zu καθολικός verweist er auch auch auf Just. Dial. 81.

und Christus, so auch über die Kirche reflektiert hat. Denn der Gegensatz zum Judentum und Heidentum mußte das Bewußtsein, das neue Volk Gottes zu sein, lebendig erhalten und die Organisation stärken. Christus und die Kirche, das Haupt und der Leib, der Bräutigam und die Braut sind durch die h. Schrift als korrelate Begriffe gegeben, die Apostel und die Bischöfe bilden die vermittelnden Organe. Wenn Ignatius sagt: „Gut sind zwar die Priester, besser aber ist der Hohepriester, welchem das Allerheiligste anvertraut ist, welchem allein die Geheimnisse Gottes übergeben sind, welcher selbst die Thüre zum Vater ist, durch welche Abraham Isaak und Jakob und die Propheten und Apostel und die Kirche eingehen" [1]), so ist damit die Universalität des Christentums ausgesprochen, ohne daß die Heilsvermittlung der Bischöfe in der Kirche geleugnet würde. Denn der unsichtbare Hirte schließt die sichtbaren Hirten nicht aus, sondern sendet diese als seine Stellvertreter.

Den Brief an Diognet muß man bloß deshalb erwähnen, weil einzelne im sechsten Kapitel, wo die Christen als die unsichtbare Seele des sichtbaren Leibes der Welt dargestellt werden, eine Anspielung auf die unsichtbare Kirche finden wollten. Der Verfasser will aber damit nur sagen, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei und die christliche Frömmigkeit im Innern ihren Sitz habe, während die heidnische Religion nur in äußerem Gepränge bestehe. Bei seiner Verteidigung des christlichen Glaubens und Lebens gegen die heidnischen Vorwürfe hatte er keine Veranlassung auf die kirchliche Ver-

1) Ad Phil. 9, 1. Cf. ad Rom. 9, 1.

fassung einzugehen. Dasselbe gilt von den Apologeten überhaupt. Ihre Schutzschriften waren an heidnische Leser gerichtet, vor denen man die Organisation lieber verbarg. Daher begnügt sich auch Justin, auf die wahre Gottesverehrung und das fromme Leben hinzuweisen und deutet mit dem Vorsteher bei der eucharistischen Feier nur die Ordnung des Gottesdienstes an. Auch dem Juden Tryphon gegenüber mußte es genügen, die Erfüllung der Weissagungen in Christus nachzuweisen, da dies die Voraussetzung für das wahre Israel ist, welches die ältesten Väter (Clemens, Barnabas, Ignatius) in der Kirche finden. Doch stellt er der alten Synagoge die neue gegenüber, indem er von den an Christus Glaubenden sagt, sie seien eine Seele, eine Synagoge und eine Kirche, weshalb die Kirche, welche durch den Namen Christi geworden und seines Namens teilhaftig sei, durch die Prophetie als Tochter bezeichnet werde (63). Indem er das paulinische Bild vom Leib und seinen Gliedern gebraucht (42), deutet er die Gliederung der Kirche an. Jedenfalls sieht aber Justin nur in der Gemeinschaft der Christen das neue Israel, das priesterliche Geschlecht, die Hoffnung des Heils.

Die wirkliche Erlangung des Heils hängt jedoch von dem heiligen Leben der Christen ab. Die Christen wollen nicht bloß dem Namen, sondern der That nach Christen sein und wer dieser Forderung nicht nachkommt, den mögen die Kaiser strafen. Obwohl aber Justin damit zwischen wahren und falschen Christen unterscheidet, so ist er doch weit davon entfernt, eine sichtbare und unsichtbare Kirche zu unterscheiden, vielmehr bekennen alle die christliche Lehre, andere Christen giebt es gar nicht; die Namen-

christen gehören zur christlichen Kirche, werden aber nicht zum Heil gelangen. Außer der Kirche giebt es kein Heil, wenn auch die Kirche nicht unmittelbar das Heil verbürgt. Ähnlich stellt auch Theophilus (2, 14) die katholische Kirche als Inseln im Meere der sündhaften Welt dar, zu welchen als sicheren Häfen die Menschen fliehen müssen, wenn sie sich retten wollen. Wenn Justin trotzdem von Christen vor Christus spricht, so trägt er der Vorbereitung auf die Kirche durch den Logos Rechnung. Ohne Christus wurde niemand selig.

Hermas giebt für die verschiedenen Bestandteile der Kirche eine Erklärung. Er unterscheidet die eigentlichen Glieder und die äußerlich Zugehörigen und zeigt in der Buße das Mittel, durch welches die Sünder zu wirklichen lebendigen Steinen umgeformt werden. Die Kirche erscheint zwar als eine alte Frau, weil sie vor allem geschaffen worden ist und die Welt um ihretwillen [1]), aber die Patriarchen, Gerechte und Propheten bilden nur die untersten Fundamente, auf welchen die Apostel und Lehrer der Predigt Gottes ruhen [2]). Müssen doch diese nach dem Tode auch den längst Verstorbenen predigen, damit sie das Heil erlangen. Die Kirche ist daher die Gemeinschaft aller derjenigen, welche die Predigt Gottes durch die Apostel angenommen und behalten haben, ob sie noch leben oder schon gestorben sind. Sie umfaßt aber auch alle, welche durch Taufe und Verkündigung zum Heil berufen sind. Die Gnadenmittel bilden die Grundlage ihrer Existenz. Wer nicht bald Buße thut und dadurch Aufnahme findet, geht rettungslos verloren.

1) Vis. 2, 4, 1. 3, 3, 5.
2) S. 9, 15, 4. 16, 5. 17, 1. 25, 2.

Heil giebt es nur in der Kirche, in der Gemeinschaft mit den Heiligen, weil nur hier Christus, die Verkündigung und die Taufe vorhanden sind. Demgemäß anerkennt Hermas eine äußere Gemeinschaft würdiger und unwürdiger Gläubigen, aber nur die würdigen oder bekehrten, welche sich durch heiliges Leben als wirkliche Glieder erweisen, erlangen auch wirklich das Heil. Die Verbindung mit den Heiligen, Gerechten, den Dienern Christi verbürgt allein das Heil, aber diese Unterscheidung vollzieht sich innerhalb derselben Gemeinschaft und durch Zucht und Ermahnung ist die Verschiedenheit zwischen Idee und Erscheinung mehr und mehr zu überwinden. Auch die Verworfenen sind durch dieselbe Pforte Christus eingegangen und haben denselben Namen bekannt. Aber nach einiger Zeit ließen sie sich verführen, giengen den weltlichen Geistern nach und legten das Gewand der Jungfrauen ab. Deshalb wurden sie vom Hause Gottes weggeworfen, doch können sie durch Buße wieder in das Reich Gottes eingehen. Also gehören äußerlich alle zur Kirche, aber innerlich nur diejenigen, welche den Glauben bethätigt oder nach der Sünde Buße gethan haben. Die communio sanctorum schließt die Nichtheiligen nicht aus der Kirche aus. Die Kirche ist heilig, weil sie vom h. Geiste zusammengefügt und erhalten wird, aber die einzelnen Gläubigen sind der Sünde fähig.

Auch die Verfassung der Kirche ist bei Hermas als eine längst bestehende erwähnt. Die Steine, welche zum Bau des Turmes, der die Kirche vorstellt, dienen, werden von ihm besonders erklärt. Die weißen Quadersteine mit ihren passenden Fugen sind die Apostel und Bischöfe und Lehrer und Diakone, welche in der Heiligkeit Gottes ge-

wandelt, den Episkopat geführt, gelehrt und rein und heilig den Auserwählten gedient haben [1]). Die Presbyter sind nicht genannt, wenn man nicht die Lehrer auf sie beziehen will. Dagegen erscheinen dieselben an andern Stellen als ein bevorzugter Stand der Gemeinde. Sie sind die Vorstände der Kirche, an welche Hermas vom Pastor gewiesen wird [2]). Da Klemens das Buch erhält, welches vorher für die Presbyter bestimmt war, um es in die auswärtigen Städte zu schicken, so erscheint er als Bischof an der Spitze des Presbyteriums. Weil sich dies auf den römischen Bischof bezieht, so hat man alle Momente des katholischen Kirchenbegriffes beieinander. Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen mit dem Bischof von Rom, welche denselben Glauben bekennen und dieselben Sakramente gebrauchen.

Aus dem zweiten Klemensbrief ist ein mit Hermas verwandter Zug zu erwähnen. Der Verf. kennt eine geistliche Kirche (ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη ἡ πνευματική), welche vor der Sonne und dem Mond geschaffen worden ist; zu dieser gehören wir, wenn wir den Willen Gottes, unseres Vaters thun, wenn wir aber diesen nicht erfüllen, so gehören wir zu der Schrift, welche sagt: Mein Haus ist zu einer Räuberhöhle gemacht worden. Daher sollen wir es vorziehen, zur Kirche des Lebens zu gehören, auf daß wir selig werden. Die lebendige Kirche ist aber der Leib Christi, denn die Schrift sagt: Gott schuf einen Mann und eine Frau. Der Mann ist Christus, die Frau ist die Kirche. Und auch die Apostel und die Bibel sagen, daß die Kirche nicht erst aus dieser Zeit stammt, sondern

1) Vis. 3, 5, 1.
2) Vis. 2, 4, 3; 3, 9, 7.

vom Anfang; denn sie war geistlich, wie auch unser Jesus, erschien aber in der jüngsten Zeit, um uns selig zu machen. Die geistige Kirche erschien im Fleische Christi und zeigt uns, daß, wenn einer von uns sie im Fleische bewahre und nicht verderbe, er dasselbe im h. Geiste aufnehme. Wenn wir sagen, das Fleisch sei die Kirche und der Geist Christus, so folgt, daß wer das Fleisch schändet, die Kirche schändet. Ein solcher wird also des Geistes, welcher Christus ist, nicht teilhaftig [1]). Die Grundlage in Eph. 5, 31. 32 ist leicht ersichtlich. Der Gedanke aber ist, analog der Lehre vom himmlischen Jerusalem, der, daß die Kirche im Himmel ihren Ursprung hat und zum Himmel führt. Sie ist aber erst im menschgewordenen Gottessohn sichtbar auf Erden erschienen und soll Leib und Seele durch den h. Geist Christi heiligen. Da der Ratschluß der Inkarnation ein ewiger ist und die göttliche Person des Logos von Anbeginn wirkt, so gilt das Wort: „Jesus Christus gestern und heute in Ewigkeit" (Hebr. 13, 8). Christus ist der Hohepriester des alten und neuen Bundes, der himmlische, göttliche Stifter der geistlichen Kirche.

Im Brief an Jakobus, den Bischof der Bischöfe, der Jerusalem, die heilige Kirche der Hebräer regiert, giebt Pseudo-Klemens eine interessante Darstellung der hierarchischen Kirche mit dem Mittelpunkt in Rom. Petrus ist das vom Herrn auserwählte Fundament der Kirche. Er hat in Rom gewirkt und vor seinem Tod den Klemens zu seinem Nachfolger ordiniert und ihm damit die Binde- und Lösegewalt und die Verwaltung der Kirche übertragen. Unter ihm, als dem Vorsteher sind die Presbyter der

1) II Clem. c. 14. Cf. Papiae fragm. VI. Funk, Opp. Patr. ap. II, 292.

Kirche, welche die Braut Christi, d. h. den Organismus (σύστημα) der Kirche zur Reinheit anleiten, die Streitigkeiten schlichten und für Ordnung in allen Dingen sorgen sollen. Die Diakone aber sind die Augen des Bischofs und zur Aufrechterhaltung der Kirchenzucht bestimmt. So gleicht die Kirche einem großen Schiffe, welches die Leute aus verschiedenen Gegenden in die Stadt eines guten Reiches bringen soll. Christus ist der Steuermann, der Bischof, die Presbyter und die Diakonen seine Gehilfen. Besonders wird den Gläubigen der Gehorsam gegen den Bischof, der die Kathedra Christi inne hat, anbefohlen. Wer ihn nicht aufnimmt, der nimmt Christus nicht auf und wird aus dem guten Reich hinausgeworfen werden. Besser sind die Feinde außerhalb der Kirche als die falschen Freunde innerhalb derselben [1]).

Es ist daher nichts Neues, was die großen Apologeten gegen den Gnostizismus, welche die kirchliche Lehre und Einrichtung, die apostolischen Schriften und Traditionen in nebelhafte Gebilde zu verflüchtigen suchten, zur Verteidigung der Kirche vorzubringen hatten. Die apostolische Überlieferung, der kirchliche Kanon für die Auslegung der h. Schrift, die kirchliche, vom Geiste der Wahrheit geleitete Hierarchie bestanden längst. Es war nur notwendig, die einzelnen Momente gegenüber der alles verflüchtigenden Häresie in ihrer realen Wirklichkeit und vollen Tragweite hervorzuheben. Irenäus und Tertullian haben die große katholische Kirche mit ihrem Zentralpunkt in Rom bereits vorgefunden, nicht erst geschaffen oder gebildet. Aber sie haben die Einheit und

---

1) Cf. c. 2. 3. 14. 17.

Übereinstimmung der über die ganze Erde verbreiteten katholischen Kirche und die unfehlbare apostolische Überlieferung durch die successio apostolorum allen Neuerungen als undurchdringlichen Schirm entgegenhalten. Die wahre Kirche ist, da sie in den Aposteln ihren Ursprung hat, älter als alle Häresien und Schismen. Denn alle Häretiker sind viel später als die Bischöfe, welchen die Apostel die Kirchen übergeben haben. Besonders ist in der römischen Kirche wegen ihres höheren Vorrangs die Wahrheit bewahrt worden. In ihr lassen sich die Bischöfe aufzählen, welche von den Aposteln eingesetzt worden sind und ihnen nachfolgten bis auf den heutigen Tag. Deshalb müssen die, welche in der Kirche sind, die durch die gesetzmäßige Nachfolge der Bischöfe bestimmte Ordnung stets festhalten. Den Presbytern in der Kirche muß man gehorchen, denen, welche von den Aposteln die Nachfolge haben.

Die Überlieferung beruht aber nicht auf menschlichem Grunde, sondern ist vom Geist der Wahrheit gesichert. Denn wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade. Der Geist ist aber die Wahrheit. Kirche und Geist bedingen sich gegenseitig. Dieser Geist ist aber besonders in den Bischöfen wirksam. Sie haben mit der Nachfolge ein charisma veritatis [1]). Wohl bezieht Irenäus dieses Charisma auf die Wahrheit, welche in der Kirche niedergelegt ist, aber dennoch ist es unmöglich, darunter nur die „Gnadengabe der rechten Tradition" zu verstehen. Vielmehr ist ihnen als den Nachfolgern der Apostel, also als den Amtsträgern, die Gabe des h. Geistes, eine

---

1) Iren. Adv. Haer. IV, 26, 2.

Amtsgnade zu teil geworden, welche sie befähigt, die Tradition unverfälscht zu bewahren und zu verkündigen. Dies beweist schon der Zusatz: secundum placitum Patris und der Hinweis auf die Succession. Wenn Irenäus vor denjenigen warnt, welche kein ihrem Stand entsprechendes Leben führen und sie mit dem Samen Chanaans, nicht Juda's vergleicht, so zeigt er nur, daß die Gabe des Geistes mißbraucht werden kann. Man hat sich daher denen anzuschließen, welche die Lehre der Apostel bewahren und mit dem Ordo des Presbyteriums eine gesunde Lehre und einen unanstößigen Lebenswandel verbinden. Solche Presbyter nährt die Kirche, von solchen gilt das Wort des Apostels, daß Gott in der Kirche zuerst Apostel, dann Propheten, drittens Lehrer eingesetzt hat. Damit ist die Übertragung des Charisma der Wahrheit an die Nachfolger der von Gott selbst eingesetzten Gewalten ausgesprochen, aber allerdings dem einzelnen nicht die Unfehlbarkeit zuerkannt. Deshalb hat Irenäus auch die Übereinstimmung aller Bischöfe betont und den Vorzug des römischen Bischofs hervorgehoben. Der äußere Ausdruck dieser allgemeinen Übereinstimmung war das apostolische Glaubensbekenntnis, die regula fidei, der *κανὼν τῆς ἐκκλησίας*, nach welchem auch die Bischöfe Schrift und Tradition auslegten und beurteilten. Auf diesem apostolischen, überlieferten Glauben ruht die Kirche. Durch ihn ist sie als die wahre Kirche gegenüber jeder Neuerung legitimiert, in ihm hat sie ihre Norm und ihr Gesetz. Diese apostolische Tradition ist überall offenbar, kann von allen in jeder Kirche geschaut werden, welche die Wahrheit sehen wollen. Wir können diejenigen aufzählen, welche von den Aposteln als Bischöfe in den Kirchen ein-

gesetzt worden sind und ihre Nachfolger bis auf heute, welche nichts von dem lehren, was die Häretiker träumen. Die äußere und innere Übereinstimmung, der zeitliche und räumliche Zusammenhang bilden ein Bollwerk, an welchem alle Angriffe der Häresie abprallen müssen.

Zweifellos kennt also Irenäus eine sichtbare, über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche, wenn er auch den Ausdruck „katholische Kirche“ nicht gebraucht. Sie ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, welche den von den Aposteln überlieferten, von den Bischöfen verkündeten Glauben bekennen und befolgen. Die Einheit und Wahrheit der Kirche beruht innerlich auf dem Wirken des h. Geistes, äußerlich auf dem durch die Nachfolger der Apostel, welche mit dem Charisma des Geistes ausgerüstet sind, überlieferten Glauben. Christus hat das vom Vater empfangene Gesetz des Glaubens als neuer Gesetzgeber den Aposteln übergeben und diese haben durch Überlieferung der Hinterlage an die Kirchen des Erdkreises die katholische Kirche begründet, welche den einzelnen das Heil vermittelt und verbürgt [1]). Irenäus hat sich demnach nicht nur „durch die Schärfe des Gegensatzes zu bedenklichen Äußerungen über die Bedeutung des Episkopats hinreißen lassen“, sondern die episkopale Verfassung bildet für ihn die Grundlage der Kirche. Eher kann man sagen, für ihn bestehe die Kirche „aus der Gesammtheit der mit der apostolischen Lehre übereinstimmenden Bischöfe“, sie werde erst, was sie ist, durch die Bischöfe. Irenäus hat nicht bloß „lediglich um eine Stütze zu gewinnen für den Gedanken, daß der Geist wie in der Zeit der

1) L. c. III, 4, 1.

Apostel auch heute noch, und zwar auf historisch vermittelte Weise in der Gemeinde wirksam sei", den Amtsbegriff aufgestellt, sondern er kennt keine Kirche ohne das episkopale Amt und dafür spricht die Tradition seit den Pastoralbriefen und dem Klemensbrief. Der Charakter des Leibes Christi besteht ihm in der Nachfolge der Bischöfe, welchen die Apostel die am einzelnen Orte befindlichen Kirchen übergeben haben.

Von einem allgemeinen Priestertum spricht Irenäus nicht. Die dafür angezogene Stelle [1]) geht auf das alte Testament, um das Verhalten Davids (Luc. 6, 3. 4) zu erklären. Im alten Testament bestand aber gewiß neben dem allgemeinen ein besonderes Priestertum. Irenäus fährt auch alsbald fort: „Priester sind aber alle Apostel des Herrn, welche weder Äcker noch Häuser besitzen, sondern immer dem Altare dienen". Ebenso wenig sagt Irenäus, daß die Kirche die das Heil bewahrende und anbietende Anstalt nur sei, sofern sie die Gemeinschaft der Gläubigen sei, denn er kennt gar keine solche Gemeinschaft ohne Verbindung mit den Nachfolgern der Apostel. Er sagt nicht, daß die den Geist empfangen, in diesem Sinne die Kirche seien [2]), sondern findet hierin nur einen Beweis für die Heiligkeit der Kirche. Es ist von der „alten Auffassung der Kirche" allerdings eine bedeutende Nachwirkung zu erkennen, aber auch der sich ankündigende „hierarchische Kirchenbegriff" ist nicht neu. Die Gemein-

1) L. c. IV, 8, 3; Omnes enim iusti sacerdotalem habent ordinem. V, 34, 3: Ostendimus autem in superiori libro, quoniam Levitae et Sacerdotes sunt disciputi omnes Domini.

2) IV, 36, 2: Ubique enim praeclara est ecclesia et ubique circumfossum torcular: ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum.

schaft der Heiligen und die Gemeinschaft mit den Bischöfen bedingen sich gegenseitig. Die Kirche ist heilig, weil sie den h. Geist besitzt, der h. Geist ist aber nur in der von den Bischöfen geleiteten Kirche. Überall ist die Kirche herrlich und überall die Kelter umgraben, denn überall sind die dem h. Geist empfangen, aber wieder in der Kirche. Die Einheit der Kirche liegt in der Einheit des Glaubens und Bekenntnisses, aber dieselbe ist gewährleistet durch den Geist in den Bischöfen. Die Kirche geht nicht in den Bischöfen auf, sie ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, aber sie hat keinen Bestand und keine Gewähr ohne die Nachfolger der Apostel. Es giebt außerhalb der sichtbaren, von den Bischöfen verwalteten, und befähigten Kirche kein Heil.

Auch Tertullian betont der Geheimlehre der Gnostiker gegenüber vor allem die durch die Bischöfe gewährleistete apostolische Überlieferung. Die Apostel haben das Evangelium überall auf dem ganzen Erdkreis gepredigt und Kirchen gegründet. Wie sie alle Wahrheit vom Herrn empfangen haben, so wurden sie am Pfingstfest durch den h. Geist in alle Wahrheit eingeführt, damit sie was sie im Geheimen und Verborgenen gehört am hellen Tage von den Dächern predigten. Sie durften das ihnen anvertraute Pfund nicht vergraben und das Licht nicht unter den Scheffel stellen, sondern mußten es auf den Leuchter stecken, damit es allen leuchte, welche im Hause sind. Diese öffentliche Lehre wurde in den von ihnen gegründeten Kirchen fortgepflanzt und in allen gleichmäßig gelehrt. Der Beweis hiefür ruht in der Reihenfolge der Bischöfe. Der erste Bischof hatte einen aus den Aposteln oder den apostolischen Männern, jedoch einen solchen, der

bei den Aposteln beharrte, zum Gewährsmann und Vorgänger. So Smyrna Johannes — Polykarp, Rom Petrus — Klemens. In entsprechender Weise zeigen auch die übrigen Kirchen die Männer auf, welche sie, als von den Aposteln bestellt, zu Überleitern des apostolischen Samens haben [1]). Er tadelt die leichtfertigen Ordinationen bei den Häretikern [2]) und daß sie die priesterlichen Verrichtungen Laien übertragen und keine Kirchenzucht haben. „Wo Gottesfurcht herrscht, da ist auch eine ernste Ehrbarkeit, eine furchtsame Behutsamkeit, eine ängstliche Sorgfalt, Umsicht in der Auswahl, Überlegung in der Erteilung der Kirchengemeinschaft, Beförderung nur nach Verdienst, erfurchtsvolle Unterordnung, ergebene Dienstbarkeit, bescheidenes Auftreten, Einigkeit der Kirche, und alles ist Gottes“.

Wenn Tertullian im Notfall den Laien zu taufen erlaubt, so verlangt er doch ausdrücklich, daß die Ehrfurcht vor dem Amte des Bischofes gewahrt werde. Und wenn er in seiner montanistischen Periode den Unterschied zwischen Priester und Laien verwischt und ein allgemeines Priestertum lehrt, so will er doch einen Unterschied in der Thätigkeit gewahrt wissen und anerkennt in seiner schroffen Opposition, daß die ecclesia als numerus episcoporum älter und stärker war als seine ecclesia Spiritus. Kann er doch selbst nicht umhin, dem Papst Kallist die doctrina apostolorum zuzuerkennen, so sehr er sich gegen die potestas apostolorum verwahrt. Die Bischöfe sind ihm Nachfolger der Apostel, aber nicht durch Übertragung des h. Geistes, sondern nur als

1) De praescr. c. 32.
2) L. c. 41.

Zeugen der Wahrheit im Lehramt der Apostel. Wenn dieser sich auf Matth. 16, 17 ff. berufen hat, so hat er bereits dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß der Primat über die Kirche dem Nachfolger des Petrus in Rom zukomme. Als Nachfolger der hohenpriesterlichen Gnade und Lehre der Apostel und als Wächter der Kirche betrachtet sich der Vorrede der Philosophumenen zufolge Hippolyt so gut als Kallist. Es gehörte also die hierarchische Organisation mit der Spitze des Primats allgemein zum Begriffe der Kirche. Tertullian vertritt, auch wenn ihm die Kirche der Geist ist, keineswegs die unsichtbare Kirche, denn die heiligen Mitglieder derselben sind ja ebenso sicher als die Sünder, welche Kallist dulden will. Wenn alle Priester sein sollen, so müssen auch alle als solche erkannt werden. Die geistliche Kirche übt dieselben Funktionen, welche die Bischofskirche seiner Gegner ausübt, gleichfalls in sinnenfälliger Weise aus, nur treten Zungenreden, Visionen, Prophetien u. a. an die Stelle der geordneten Amtshandlungen. Ist ihm vorher wie dem Irenäus die Kirche die Mutter der Gläubigen gewesen, so tritt später die Gemeinschaft der Geistlichen mehr in den Vordergrund, aber nie verläßt Tertullian den realistischen Boden.

Wohl spricht Tertullian von einer una ecclesia in caelis, aber diese ist die ἐκκλησία ἐπουράνιος, welche bei den Griechen jener Zeit gewöhnlich war. Klemens und Origenes finden das Vorbild für die irdische Kirche in der Kirche der seligen Geister im Himmel. Die irdische Kirche wird um so mehr diesem Vorbilde ähnlich, je mehr das Fleischliche, Irdische vor dem Geistigen, Göttlichen zurücktritt. So deutete man von An-

fang an die Bitte um das Kommen des Reiches und um das Geschehen des göttlichen Willens wie im Himmel so auch auf Erden. Auch diese Griechen betrachteten die Kirche, welche an Alter und Größe alle Sekten überragt, apostolisch und katholisch ist, als die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden, außerhalb der es kein Heil giebt. Sie preisen es als einen Vorzug, daß die Christen, Männer und Frauen, Freie und Sklaven lieber das Leben hingeben als ihre Religion verleugnen. Aber sie unterscheiden ihrer gnostischen Auffassung gemäß mehr zwischen der empirischen Erscheinung und dem Wesen der Kirche und reflektieren weniger auf die ihnen wohlbekannte Organisation. Es ist ihnen vor allem darum zu thun, die wahre Kirche, welche keine Makel und Runzeln hat, darzustellen. Deshalb unterscheidet Klemens zwischen den wahren Gnostikern und denjenigen, welche in der Kirche heidnisch leben und gegen die Kirche die Ehe brechen, zwischen dem Fleische der Namenchristen und dem Geiste in der Kirche als dem geistlichen Leibe Christi [1]). Ja er identifiziert diese Kirche, in welcher Unkraut unter dem Weizen ist, mit der alten katholischen Kirche, mit der sichtbar erscheinenden Kirche. Daß die häretischen Gemeinschaften dazu beigetragen haben, diesen empirischen Begriff der Kirche als des Instituts der rechten Lehre zu vollziehen, ist wohl möglich, aber Klemens brauchte den Begriff nicht erst zu bilden. Macht er mehr polemisch als thetisch davon Gebrauch, so hängt dies eben von seiner ganzen litterarischen Thätigkeit ab. Ein Widerspruch zu dem Begriff der Kirche als Ver-

1) Strom. VI, 15 P. 803. VII, 14 sq. P. 885. 887.

sammlung der Erwählten liegt bei ihm so wenig als bei andern vor, da die Kirche nicht bloß Erwählte umfaßt und nicht alle Glieder unfehlbar zur ewigen Seligkeit führt. Auch wo die Zwischenglieder für diese Ausgleichung nicht genannt sind, ist doch der Gedanke selbstverständlich.

Origenes unterscheidet gleichfalls zwischen Maulchristen und wahren Christen, vergleicht die Kirche mit der Arche Noe's, welche für die verschiedenen Tiere verschiedene Abteilungen hatte [1]) und redet von fleischlichen und geistlichen Gliedern der Kirche. Wie der Herr vorausgesagt habe, sei es unmöglich, das Unkraut vom Weizen, die unreinen von den reinen Tieren zu trennen, eine Kirche, in der es keine Sünder gebe, herzustellen. Wer sündigt ist, wenn auch nicht durch das Urteil des Bischofs, doch thatsächlich aus der „Versammlung der Heiligen" hinausgeworfen, ist draußen; wenn er auch in die Kirche kommt (Lev. 14, 2) während der ungerecht Exkommunizierte noch zur Kirche gehört [2]). Es ist aber unmöglich, diese Scheidung äußerlich durchzuführen und die eigentliche Kirche (*κυρίως ἐκκλησία*) im Gegensatz zu der alttestamentlichen Synagoge in diesem Äon ganz zu verwirklichen [3]). Aber die empirische, sichtbare Kirche ist das Mittel, dieses Ideal mehr und mehr anzustreben. Mehr als Klemens betont Origenes wie die apostolische regula fidei und den apostolischen Kanon, so die apostolische Succession, denn er hat sich nicht bloß

1) In Gen. Hom. 2, 3. Cf. Hier. Adv. Jovin. 1, 17: diversitas mansionum praefiguravit ecclesiae varietatem.

2) In Lev. Hom. 14, 3.

3) Orig., De or. c. 20.

mit der wissenschaftlichen Theologie beschäftigt, sondern in seinen zahlreichen Homilien auch die praktische Anwendung gemacht und der kirchlichen Überlieferung Ausdruck gegeben. Bekannt ist seine Einleitung in seine Dogmatik. In derselben fordert er vor allem, daß die kirchliche Predigt, welche durch die Ordnung der Nachfolge von den Aposteln überliefert worden sei und bis in die Gegenwart bestehe, gewahrt werden solle. Nur jene Wahrheit sei zu glauben, welche in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweiche [1]). Die wahre Kirche, welche die sichere Glaubensregel besitzt und allein das Heil vermittelt [2]), ist die von den Bischöfen verwaltete Kirche. Den Bischöfen ist die Kirche anvertraut worden als Stellvertretern Christi [3]); diese Kirche ist die Quelle aller Sakramente und führt den Menschen zur *θείωσις*. Das liturgische Element, welches der Hierarchie zufällt, wurde in der griechischen Kirche immer mehr betont, die irdische Hierarchie erhielt in der himmlischen Hierarchie ihr Vorbild, aber so sehr dadurch die sozial-ethische Aufgabe vernachläßigt und das Eingreifen der Kirche in die äußeren Verhältnisse erschwert wurde, so ist doch der Grieche stolz auf die von den Aposteln herstammende Kirche als der Anstalt zur Erlangung des Heils. Die Synode von Nicäa sprach als katholische und apostolische Kirche das Anathem über

1) De princ. I, 2. Cf. Clem. Alex. Strom. VII, 15.

2) In Jesu N. Hom. 3, 5: nemo ergo sibi persuadeat, nemo semet ipsum decipiat: extra hanc domum, i. e. extra ecclesiam nemo salvatur. Nam si quis foras exierit, mortis suae ipse sit reus.

3) C. Cels. 8, 75: *οἱ ἄρχοντες ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. τῆς ἐκκλησίας προστάται.*

die Häretiker aus und die Synode von Konstantinopel hat nach dem Vorgang des Cyrill von Jerusalem und des Epiphanius als die Kennzeichen der wahren Kirche die Einheit, Heiligkeit, Apostolizität und Katholizität aufgestellt. Wohl gehen die Griechen davon aus, daß das Christentum im inneren Leben, in der Lebensgemeinschaft mit Christus seine Wurzel habe, allein dies ist bedingt durch die Vermittlung der sichtbaren Kirche, des sichtbaren Priestertums, und durch die Teilnahme an den Sakramenten in der Kirche. An eine unsichtbare Kirche ohne Priestertum denkt in der griechischen Kirche ebenso wenig jemand als in der abendländischen Kirche. Die Menge der Gläubigen, das ist die Kirche, sagt Chrysostomus mit andern Vätern; aber die gesammte Kirche besteht ihm aus Priester und Volk, die einen Leib bilden.

Es ist interessant zu betrachten, wie sich die Griechen das Verhältnis der empirischen Kirche zur geistlichen und himmlischen vorgestellt haben. Denn darüber waren sie nicht zweifelhaft, daß es sich nicht um zwei Kirchen, sondern nur um zwei Seiten der einen Kirche handeln könne. Klemens bemerkt [1]), die Apostel seien wegen ihrer persönlichen Tüchtigkeit zum Apostolat auserwählt worden. Daher können auch jetzt diejenigen, welche sich in den göttlichen Geboten üben und gnostisch und nach dem Evangelium leben, in die Zahl der Apostel geschrieben werden. „Dies ist in Wahrheit ein Presbyter der Kirche und ein wahrer Diakon, d. h. Diener des göttlichen Willens, wenn er was des Herrn ist thut und

1) L. c. VI, 13 P. 792 sq.

lehrt, nicht von Menschen ordiniert, noch als Presbyter für gerecht gehalten, sondern wegen der Gerechtigkeit ins Presbyterium aufgenommen. Wenn er auch auf Erden nicht mit dem ersten Platz beehrt wird, so wird er doch auf den 24 Thronen sitzen und das Volk richten, wie Johannes in der Apokalypse sagt". Diese 24 Richter sind doppelter Ehre würdig. „Denn auch hier in der Kirche sind die Stufen der Bischöfe, Presbyter, Diakonen wie ich glaube, Nachahmungen der englischen Herrlichkeit und jener Einrichtung, welche nach der h. Schrift diejenigen erwarten, welche in die Fußstapfen der Apostel tretend in der Vollkommenheit der Gerechtigkeit dem Evangelium gemäß gelebt haben. Von diesen schreibt der Apostel, sie seien in die Wolken erhoben worden, um zuerst Diakone zu werden, dann in den Presbyterat mit höherer Herrlichkeit aufgenommen zu werden, bis sie zum vollkommenen Mann heranwachsen".

Origenes hat weniger den Unterschied zwischen der Menge [1]) der Gläubigen und dem Gnostiker als den zwischen den Heiligen auf Erden und im Himmel hervorgehoben. Er soll wie Pseudo-Klemens und Papias den Ursprung der Kirche nach dem Verhältnis des Adam und der Eva erklärt haben, läßt aber diese himmlische Kirche mit Christus auf Erden erscheinen und von den

---

1) In Exod. Hom. 9, 3: Ecclesia credentium plebs. In Lev. Hom. 9, 1: Aut ignoras tibi quoque, i. e. omni ecclesiae Dei et credentium populo sacerdotium datum? C. Cels. VI, 48: *λέγομεν, ὅτι σῶμα Χριστοῦ φασιν εἶναι οἱ θεῖοι λόγοι, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ψυχούμενον, τὴν πᾶσαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν. μέλη δὲ τούτου τοῦ σώματος εἶναι ὡς ὅλου τούσδε τινὰς τοὺς πιστεύοντας.*

Aposteln fortpflanzen [1]). Das himmlische Jerusalem und Sion haben damit ihr Abbild auf Erden erhalten. Ja die Mitglieder der himmlischen Kirche nehmen teil an der Versammlung der Gläubigen auf Erden. Denn wie die Kraft Christi und Paulus im Geiste in der Versammlung der Korinther sein konnten (1 Kor. 5, 4), so können auch die verstorbenen Seligen im Geiste in die Kirchen (Versammlungen) kommen. Aber auch die Schutzengel sind zugegen (1 Kor. 11, 10) und beten über uns, so daß es zwar eine doppelte Kirche der Heiligen, eine Kirche der Menschen und Engel giebt [2]), aber nicht zwei Kirchen; denn alle zusammen bilden die große Gemeinschaft der Heiligen, welche Gott preisen. Im Namen Jesu beugt sich jedes Knie der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen (Phil. 2, 10). Deshalb ist die Kirche ein Fremdling auf der Welt, kann aber das Licht der Welt genannt werden, weil Christus und die Apostel dieses Licht sind [3]); aber dies gilt nur in prophetischem

---

1) De princ. IV, 9: *ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας.* C. Cels. VI, 35: *τὸ δὲ ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου καὶ περιτομῆς τάχα ἐλήφθη ἀπὸ τοῦ ὑπό τινων λέγεσθαι ἐκκλησίας τινος ἐπουρανίου καὶ κρείττονος αἰῶνος ἀπόρροιαν εἶναι τὴν ἐπὶ γῆς ἐκκλησίαν.*

2) De or. 31: *ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροιζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν· τὴν μὲν ἀνθρώπων, τὴν δὲ ἀγγέλων.* Hom. in Luc. 23: ego non ambigo et in coetu nostro adesse angelos, non solum generaliter omni ecclesiae, sed etiam singillatim. . . Duplex hic adest ecclesia, una hominum, altera angelorum.

3) In Joann. VI, 38: *οὐκ ἀγνοοῦμεν δέ τινα κόσμον ἐξειληφέναι τὴν ἐκκλησίαν μόνην, κόσμον οὖσαν τοῦ κόσμου, ἐπεὶ καὶ φῶς λέγεται τοῦ κόσμου.*

Sinne von der ganzen Welt, insofern die Endzeit berücksichtigt wird, denn thatsächlich werden die Ungläubigen noch nicht vom Lichte der Kirche erleuchtet. Das Licht der Welt ist ähnlich dem Salz der Erde. Wenn das Salz der Gläubigen nicht mehr vorhanden wäre, würde das Ende der Welt kommen. So kann man also die Kirche Welt nennen, insofern sie von Christus erleuchtet ist. Ebenso kann man die Kirche geistig als Welt betrachten, weil die Sündennachlassung auf die Kirche allein beschränkt ist, Christus aber das Lamm Gottes ist, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Indem die himmlische Kirche auf Erden immer weiter die Wahrheit verbreitet und die Sünde tilgt, verwandelt sie die Erde in ein himmlisches Reich. Und Origenes sieht es schon im Geiste voraus, daß einst aller heidnischer Kult zerstört sein und die christliche Religion allein herrschen werde [1]), da sie täglich mehr Seelen gewinne. Die Christen sind das Salz der Erde, durch welches der Bestand der Welt erhalten wird. Sie vertrauen auf Christus, der die Welt besiegt hat und auch äußerlich den Sieg herbeiführen wird [2]). Origenes findet es nach der Prophetie (Soph. 3, 8 ff.) nicht für unwahrscheinlich, daß einst die Bewohner Asiens, Europas und Libyens ein Gesetz befolgen. „Vielleicht können sie dieses nicht thun, so lang sie im Körper sind, aber es ist nicht unmöglich, wenn sie von demselben befreit sind“. Ein „vollständiger Abfall von dem ursprünglich eschatologisch orientierten Begriff der Kirche“ ist also nicht vorhanden, selbst abgesehen davon, daß Origenes eine wirkliche heilige

1) C. Cels. VIII, 68.
2) L. c. 70. 72.

Kirche und eine neue πολιτεία gefordert hat. Denn Origenes war sich wohl bewußt, daß die volle Realisierung dieser Kirche erst mit der Endzeit eintrete und hielt den dermaligen Zustand der Kirche und ihre Aufgabe in der Welt wohl auseinander. Deshalb treten auch in seinen Spekulationen über das Ziel der Kirche die äußeren Ordnungen zurück. Dennoch nennt er selbst in diesen mit Christus und den Aposteln auch die Vorsteher und Leiter der Kirche, so daß er alle wesentlichen Momente des Begriffes der Kirche vereinigt hat. Die spätere griechische Kirche hat dem wenig mehr beizufügen.

Im Abendland hat gleichzeitig Kallist gegenüber den rigoristischen Anforderungen, welche den Bestand der Kirche gefährdeten, größere Milde eintreten lassen und dieses Verfahren ähnlich wie Origenes, der gleichfalls für alle Sünden die Möglichkeit der Nachlassung in der Kirche kennt, mit dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und den verschiedenen Tieren in der Arche begründet [1]). Auch er soll damit den „Abfall von dem alten Kirchenbegriff" vollendet haben, obwohl er durch die Verhältnisse dazu gezwungen worden sei. Doch wird ihm zu gute geschrieben, daß dadurch der Gedanke der Verbindung und Einheit aller Gläubigen einen großartigen Ausdruck gewonnen habe, die Kirche vor enthusiastischer Verwilderung geschützt wurde und der Umschwung nicht ohne eine Erhebung und Selbstbestimmung des christlichen Geistes zu Stande gekommen sei. Wird aber zugegeben, daß die spezifische Bedeutung der Erlösung durch Christus im Unterschied von der alttestamentlichen

1) Philosoph. 9, 12.

und von der natürlichen Religion infolge der Wertschätzung der auf der Glaubenslehre ruhenden Kirche der Gläubigen nicht mehr verloren gehen konnte, so ist die Grundlage des alten Kirchenbegriffes ja gewahrt. Dieser darf aber nicht einseitig auf die Heiligkeit beschränkt werden, so daß es sich in der laxeren Kirchendisziplin nur um ein Mehr oder Weniger, nicht um eine Veränderung handelte. Die Sünder in der Kirche wurden auch jetzt nicht als lebendige Glieder betrachtet, sondern zur Buße zugelassen, um durch die Rekonziliation wieder belebt zu werden. Gewiß haben die Anhänger des Kallistus mit mehr Recht ihre „Schule" die katholische Kirche genannt und sie mit der apostolischen identifiziert als Hippolyt die seinige. Da Hippolyt und Tertullian auch die Nachsicht gegen die Bischöfe, Presbyter und Diakonen tadeln, so ist der „neue" Kirchenbegriff doch ein hierarchischer gewesen. Hippolyt brauchte dies aber um so weniger zu betonen, als er hierüber ebenso lehrte [1]). Beide haben sich als Nachfolger der Apostel und Inhaber der kirchlichen Gewalt betrachtet.

Entschiedener tritt allerdings das hierarchische Element bei Cyprian zu Tage, denn er unterscheidet nicht streng zwischen Häresie und Schisma und nimmt die Hierarchie als wesentliches Moment in den Begriff auf. Die Kirche ist auf die Bischöfe gegründet (Matth. 16, 18), durch die solidarische Einheit der Bischöfe gesichert, durch die zu-

1) Prooem.: *τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.*

sammenhängenden Priester eng verbunden [1]). Allein Cyprian setzt dabei voraus, daß die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen sei, und hebt nur im Interesse der Einheit die Notwendigkeit der Verbindung der Gläubigen mit den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel, speziell des Petrus, welche vom Herrn selbst zum Fundament der Kirche gemacht worden sind, hervor. Die Kirche besteht aus dem Bischof, dem Klerus und den standhaft gebliebenen Gläubigen [2]). Alle zusammen bilden den Leib Christi und sind von dem einen Geist beseelt. Es ist daher nicht richtig, daß Cyprian „jeden Rest einer historischen Begründung" der von ihm vorgefundenen Theorie ausgetilgt habe. Denn die apostolische Überlieferung und die Nachfolge der

1) Ep. 33, 1: inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur. Ep. 66, 8: illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse .. quando ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.

2) Ep. 33, 1: quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta. Ep. 36, 3: omnes enim nos decet pro corpore totius ecclesiae, cuius per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare. Ep. 59, 7: ecclesiam .. eos esse qui in domo Dei permanent. Ep. 73, 13: Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. .. unde ecclesiam i. e. plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseverantem nulla res separare poterit a Christo. De un. 5: episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur, ecclesia una est quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur.

Bischöfe steht ihm fest. Wenn er die dogmatische Begründung aus der h. Schrift bevorzugt, so macht er es ähnlich wie im Ketzertaufstreit, weil seine Gegner sich auf eine entgegengesetzte Tradition berufen. Da die Schismatiker im wesentlichen den überlieferten Glauben unangetastet wissen wollten, so war der Nachdruck nicht wie bei Irenäus und Tertullian auf die Überlieferung und Erhaltung des wahren Glaubens, sondern auf die kirchliche Einheit zu legen. Deshalb verlangt Cyprian vor allem den Gehorsam gegen die Bischöfe, welche der Kirche vorstehen, weil dadurch die Einheit des Leibes Christi am besten gewahrt wurde. Er hat damit nicht einen bloßen „Hilfsbegriff zur Stütze der kirchlichen Lehre" gemacht, sondern einen wesentlichen, von Christus selbst eingesetzten Faktor der kirchlichen Verfassung zur Geltung gebracht. Auch Ignatius verlangt Gehorsam gegen den Bischof, auch Irenäus und Tertullian finden in den Nachfolgern der Apostel die Gewähr für die Wahrheit. Gehen diese mehr von dem Geist in der Kirche, dem Charisma der Wahrheit aus, so mußte Cyprian dem Schisma gegenüber von der göttlichen Ordnung der Kirche ausgehen. Ist es aber böswilliger Tadel des Tertullian, daß Kallist den numerus episcoporum zur Kirche gemacht habe, so ist es auch ungerechtfertigt, wenn man bei Cyprian das im Kampfe vorwiegend verwendete Moment für den vollen Begriff nimmt. Wirft Hippolyt dem Kallist vor, daß er einen Todsünder im bischöflichen Amte belassen habe, so wird man auch bei Cyprian zu unterscheiden haben, wo er die Erhörung des Priesters von der Würdigkeit und Zugehörigkeit desselben zur Kirche abhängig macht [1]), denn Cyprian hat

1) Ep. 67, 2. 55, 24. 65, 4. 70, 1.

auch die Frage der Ketzertaufe nicht zu einer Frage de fide gemacht und er weiß wohl, daß in der Kirche auch Unkraut sich findet und verschiedene Gefäße. Hat der Herr sich die Scheidung vorbehalten, so darf der Diener sich dieselbe nicht anmaßen. Aber sicher hat Cyprian der Scheidung von Klerikern und Laien eine „grundlegende religiöse Bedeutung“ beigelegt, denn die Priester sind die Verwalter der Geheimnisse Gottes, spenden in den Sakramenten die Gnade. Wer nicht beim Bischof ist, gehört nicht zur Kirche. Wer aber die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben [1]).

Der Kirchenbegriff ist damit zum Abschluß gekommen. Er war damals in Rom wie in Karthago derselbe, bei den Griechen nicht wesentlich verschieden. Die formelle Bildung war durch die Verhältnisse notwendig geworden, aber ein neuer „Begriff“ war es nicht. Denn auch nach der älteren Auffassung war die Kirche nicht lediglich „die auf der bei der Taufe gewährten Sündenvergebung ruhende sichere Gemeinschaft des Heils und der Heiligen, welche alles Unheilige ausschließt“ [2]). Die Sünde spielt in der h. Schrift und in der alten Kirche eine Rolle. Stets mußte die Kirche die Sünder zu gewinnen und wieder zu versöhnen suchen. Nie konnte sie allen das Heil garantieren. Sie ist von Anfang an eine „Heilsanstalt“. Die Gleichnisse vom Unkraut und den Gefäßen werden freilich erst später bei der Zunahme der Sünder beigezogen, aber sie sind vom Herrn und dem Apostel und waren am Platze, ehe die Konsequenzen für den Kirchenbegriff gezogen wurden. Ohne Ordnung war die Kirche nie. Der

1) De un. 6.

2) Harnack, Dogmengeschichte I, 370.

Herr selbst hat die Apostel berufen und zu Verwaltern seiner Gnadenmittel gemacht. War unter ihnen ein Judas, so konnte es nicht auffallen, wenn auch spätere Nachfolger sündhaft waren. Man suchte sie von ihren Ämtern zu entfernen, aber die Wirkung ihrer geistlichen Funktionen konnte nicht von der sittlichen Qualität abhängig gemacht werden. Die rigoristischen Schismatiker zogen allerdings diese Konsequenz. Die Donatisten forderten die Heiligkeit der Bischöfe, mußten sich aber selbst mit dem äußeren Schein begnügen.

Augustinus [1]) hat ursprünglich wohl kein Bedürfnis gehabt, die allgemein anerkannte katholische Kirche, die göttliche Autorität in der Lehre, die Vermittlerin der Gnade zum Gegenstand dogmatischer Untersuchungen zu machen. Im Gegensatz zum Manichäismus handelte es sich vielmehr um das Verhältnis der Autorität zur Vernunft, um die unfehlbare Wahrheit und Gewißheit. Der Kampf mit den Donatisten nötigte ihn erst, den dogmatischen Begriff festzustellen. In seinen antipelagianischen Schriften geht er aber weder vom Kirchenbegriff aus, noch ist es ihm um eine kurze Formulierung zu thun, sondern er benützt die kirchliche Lehre von den Gnadenmitteln, um die christliche Gnade zu verteidigen. Dabei gilt ihm als allgemeine Voraussetzung, daß alle Katholiken die katholische Kirche als die einzige Heils- und Gnadenanstalt betrachten. Denn auch die Donatisten und Pelagianer wollten den gewöhnlichen Kirchenbegriff festhalten, nur erklär-

---

1) Da die Lehre des h. Augustinus über die Kirche neuestens von protestantischer (Reuter) und katholischer Seite (Specht) eingehend behandelt worden ist, so beschränken wir uns auf die Hauptpunkte.

ten beide denselben in ihrem Sinne; die Donatisten definierten die Kirche als Gemeinschaft der Gerechten, die Pelagianer als Gemeinschaft der Vollkommenen, Tugendhaften; jene machten die Wirksamkeit der Gnadenmittel von der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der Heiligen und daher auch von der persönlichen Heiligkeit des Spenders ab, diese wollten zwar die Heilsbedeutung der Kirche nicht leugnen, entwerteten dieselbe aber thatsächlich, indem sie das Religiöse hinter die persönliche Thätigkeit zurücksetzten. Der Mensch mit seinem natürlichen Vermögen ist allein im Stande die Sünde zu meiden und die Vollkommenheit zu erwerben.

Der h. Augustinus brauchte diesen Irrtümern gegenüber nur den „vulgär katholischen" Begriff von der Kirche in Erinnerung zu bringen, um ihren Widerspruch zum Glauben der gesammten Kirche nachzuweisen. Zwar ist auch ihm die Kirche die »societas sanctorum atque fidelium tota mater ecclesia, quae in sanctis est« [1]), dann die »communio sanctorum« d. h. sowohl der Engel und Seligen als der Heiligen auf Erden. Ja er versteht im weiteren Sinne unter der Kirche das „Volk Gottes" schlechthin oder die Gesammtheit aller Gerechten, welche seit der Erschaffung der Menschen im Glauben an den Erlöser selig geworden sind [2]). Die Kirche beginnt ihm mit Abel, wie der Staat des Teufels mit Kain. Allein dies schließt nicht aus, daß seit der Erscheinung Christi auf Erden die Zugehörigkeit zu seinem Leibe die unerläßliche Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens ist und das Ziel

1) Ep. 98, 5.

2) Ep. 102, 12 sq. De praed. sanct. 9. De catechiz. rud. 6. 33. Enchir. 15, 56. 57.

der communio sanctorum, der makellosen Kirche erst im Jenseits erreicht wird [1]). Wie im Anfang die Menschen mit den Engeln, in welchen die Kirche zuerst bestand, ein ewiges Sion, ein himmlisches Jerusalem bilden sollten, so müssen nach der Sünde die Menschen erst wieder dem ewigen Sion, welches die guten Engel bilden, zustreben. Hier auf Erden ist überall dem Guten das Böse beigemischt. Auch die Kirche ist eine ecclesia permixta, ein corpus permixtum, in welchem Seele und Leib zu unterscheiden, aber zusammen die eine, sichtbare, organisierte Kirche ausmachen.

Da in keinem Namen Heil ist als im Namen Jesu, so kann, seit Christus auf Erden erschienen ist, niemand anders als durch die Kirche selig werden. Die Kirche im engeren Sinne, wie Christus dieselbe gestiftet hat, ist die Gemeinschaft aller derjenigen, welche an Christus, den Gottessohn und Erlöser glauben, die in die Gemeinschaft mit den Gottmenschen aufgenommene und wieder geeinigte Menschheit, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und unter sich. Die mit Christus und durch Christus mit Gott Vereinigten bilden den Leib Christi. Christus ist das Haupt der Kirche und sein Leib ist die Kirche. Die Kirche ist daher das Gefüge der Liebe (compages caritatis), der Einheit, des Leibes Christi. In der Kirche wird die durch den Gottmenschen hergestellte Einheit zwischen Gott und den Menschen fortwährend vollzogen und vermittelt. In

1) Adv. Judaeos 6, 7: eadem namque est (vinea veteris et novi Testamenti) sanctorum societate civitas Dei et congregatio filiorum promissionis, mortalium decessione ac successione complenda, atque in fine seculi simul in omnibus immortalitatem debitam receptura.

dieser Heilsvermittlung beruht das Wesen der Kirche. Außerhalb der Kirche wirkt der Geist der Liebe nicht, wenn auch die Sakramente der Kirche gespendet werden. Die Liebe und das Heil kann der Mensch nur in der Kirche haben [1]).

Diese Kirche ist aber die von Augustinus so hoch verehrte katholische, über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche. Sie ist der in Zeit und Raum fortlebende Christus [2]), in welcher der h. Geist durch die Sakramente wirkt. Wer nicht getauft ist, kann auch nicht selig werden, auch die ungetauften Kinder werden ewig verdammt. Ja wäre Joh. 3, 5 auch zwischen Reich Gottes und ewigem Leben unterschieden, so wäre Joh. 6, 53 über die Eucharistie entscheidend. Die Sakramente haben ihre Wirksamkeit für das ewige Leben nur in der Kirche. Nur in der Kirche ist die Gnade. Es ist aber unrichtig, wenn bemerkt wird, daß nach Augustinus das irdische Subjekt der Austeilung der Gnade nicht die Priesterschaft, sondern die Heiligen seien, deren Gemeinschaft die Kirche darstellen. Denn wenn auch an einzelnen Stellen [3]) die Geistlichen und Heiligen als die wahren Spender betrachtet und Joh. 20, 21 ff. die Apostel als Repräsentanten der Kirche erklärt werden, so lehrt doch Augustinus so allgemein, die Schlechtigkeit des Spenders könne nichts schaden, wo der Herr gut sei, daß über seine prinzipielle Stellung kein Zweifel sein kann. War doch dies der hauptsäch-

1) Ep. 185, 11: ecclesia catholica sola est corpus Christi, cuius ille caput est salvator corporis eius. Extra hoc corpus Spiritus s. neminem vivificat.

2) Serm. 210, 8: totum corpus Christi per totum orbem diffusum, i. e. tota ecclesia.

3) De bapt. 3, 18. 5, 21.

lichste Streitpunkt im Kampf gegen die Donatisten. Wenn er hiebei den ministerialen Charakter der Spender sehr stark betonte und den h. Geist oder Christus als die innerlich Wirkenden bezeichnete, so hat er nicht „jede priesterliche Mittlerschaft“ geleugnet, sondern nur zwischen dem Urheber der Gnade und dem Vermittler unterschieden.

Augustinus anerkennt ja den spezifischen Unterschied zwischen Klerus und Laien ausdrücklich, indem er die Ordination zu den Sakramenten rechnet und zuerst klar und bestimmt vom unauslöschlichen Charakter handelt. Die hierarchische Kirche ist die Vermittlerin des Heiles. Ein unmittelbares Verhältnis des einzelnen zu Christus ohne die Kirche kennt er nicht. Die Kirche ist die Mutter der Gläubigen, welche in den durch die Priester verwalteten Sakramenten die Gläubigen geistig zeugt, wiedergebärt und ernährt. Die Bischöfe haben die Schlüsselgewalt, sind die Vorsteher und Vorgesetzten. Durch die Vorgesetzten wird die Kirche regiert. Wer ihnen den Gehorsam verweigert, verleugnet Christus. Freilich kann die Exkommunikation auch ungerecht sein, so daß es außerhalb der Kirche wahre, innerhalb der Kirche falsche Christen giebt, aber diese werden nicht selig und jene kehren, wenn sie prädestiniert sind, wieder zur Kirche zurück [1]).

Dadurch scheint aber ein neuer, dem bisherigen Begriff fremder Gedanke eingetragen zu sein. Gott hat von Ewigkeit her eine bestimmte Anzahl von Menschen ohne Verdienst derselben prädestiniert und führt diese sicher zum

1) C. ep. Parmen. 2, 10, 20: illa ecclesia, cuius angelo in figura praepositorum vel animarum dicitur, quod non vivat, sed mortuus sit (Apoc. 3, 1—6), et tamen inter septem ecclesias numeratur, nec ei divisae a compage corporis Christi, sed in unitate perseveranti praecepta vitae insinuantur.

ewigen Leben [1]). Denn die Prädestination besteht in dem Vorauswissen dessen, was Gott thun wird, ist die Vorbereitung der Gnade, so daß alle Prädestinierten der nötigen Mittel teilhaftig werden [2]). Die Zahl der Auserwählten deckt sich demnach weder mit den wirklichen Mitgliedern der Kirche noch mit der sichtbaren Kirche überhaupt, da es Prädestinierte vor Christus gab. In der Regel hat man bisher angenommen, Augustinus verbinde beide Gedankenreihen dadurch, daß er die Prädestinierten eben in der Kirche ihr Ziel erreichen lasse. Und trotz der neueren Behauptung, daß der Prädestinationsgedanke den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Heil und sichtbarer Kirche aufhebe, ist die alte Ansicht festzuhalten. Denn Augustinus ist so fest überzeugt, daß alle Prädestinierten die Predigt des Evangeliums hören und den Glauben annehmen, daß er gerade hierin einen Grund für den Zeitpunkt der Erscheinung Christi findet. Freilich sind nicht alle Gläubigen, ja nicht alle Heiligen »secundum propositum vocati«. während manche, die noch außerhalb der Kirche sind oder innerhalb derselben ein sündhaftes Leben führen, zu den nur Gott bekannten Auserwählten gehören, aber dies schließt nicht aus, daß

1) De bapt. 5, 27, 38: Quod in cantico canticorum ecclesia sic describitur: »Hortus conclusus, soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum« hoc intellegere non audeo nisi in sanctis et iustis, non in avaris et fraudatoribus . . in quibus (iustis) est numerus certus sanctorum praedestinatus ante mundi constitutionem. Cf. 6, 3, 5.

2) De praed. 17: quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit; illa scilicet vocatione secundum praepositum . . ipsos et iustificavit . . et glorificabit (Rom. 8, 30) . . Elegit ergo Deus fideles, sed ut sint, non quia iam erant. Cf. de corr. et grat. 7, 14. 9, 23.

niemand anders als durch die Kirche und ihre Gnadenmittel selig werden. Es ist ein dem Augustinus geläufiger Gedanke, daß wie niemand ohne Gottes Willen selig wird, also alle, die selig werden, durch seinen Willen selig werden, so auch alle in der Kirche, d. h. niemand ohne die Kirche selig werde. Die Zeit vor der Gründung der Kirche kann dagegen nicht in Betracht kommen. Denn wie erst seit Einsetzung der Taufe die alten Sakramente außer Gebrauch gesetzt worden sind, so hat Gott auch vor der Erscheinung Christi andere, auf den Messias hinweisende Mittel gebraucht, um die Prädestinierten zum ewigen Leben zu führen.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß die strenge Gnadenlehre und absolute Prädestination schwer mit der sittlichen Freiheit und der Heilsbedeutung der Kirche zu vereinigen sind. Diese Schwierigkeiten sind aber unvermeidlich, wenn man den übernatürlichen Charakter der Gnade und der Heilsanstalt festhalten will, obwohl sie allerdings das System Augustins besonders drücken, weil er im Gegensatz zur Häresie den Kirchen- und Prädestinationsbegriff stark betont hat. Nicht bloß wollte er aber damit nicht verschiedene, sich widersprechende Gedankenreihen aufstellen, sondern thatsächlich hat er auch weder einen „gespaltenen" Kirchenbegriff noch ein „dreifaches Prinzip" in seiner Lehre von der Kirche aufgestellt. Will man die Kirche als die erscheinende Heilsanstalt mit den sichtbaren Sakramenten, die Kirche als die Gemeinde der Heiligen, welche zwar innerlich zur Kirche gehören, aber äußerlich am h. Leben zu erkennen sind, und die Kirche als Ort des Heils auf Erden, das aber nur den Prädestinierten, und zwar auch wenn sie

außerhalb der Kirche sind, zu teil wird, bezeichnen, so ist damit doch keine Dreiteilung gegeben. Es sind nicht drei verschiedene Prinzipien: äußere Gnadenmittel, Geist der Liebe, absoluter Gotteswillen, sondern nur ein Prinzip, der Wille Gottes, der in den Sakramenten seine Gnade anbietet, welche die Menschen innerhalb der Kirche heiligt, wenn sie aufrichtigen Willen haben, und die Prädestinierten beseligt. Die Kirche ist das sichtbare Institut, durch welches Gott seinen Heilsplan zur Vollendung führt. Wer nicht in ihrer Gemeinschaft ist, der hat die Liebe nicht und deshalb weder Sündennachlaß noch Gnade. Sakrament und conversio gehören zusammen. Wie nicht alle Menschen prädestiniert sind, so sind auch nicht alle Glieder der Kirche, ja nicht alle Heiligen, zu den Prädestinierten zu rechnen [1]). Eine äußere Scheidung ist unmöglich, aber weil niemand weiß, ob er zu der Zahl der Auserwählten gehöre, soll jeder so leben, als ob er dazu gehören würde. Dann ist auch das eigene Ringen und Streben und die Bethätigung am Leibe der Kirche nicht wertlos. Erst am Ende der Zeiten wird das gerechte Gericht offenbar. Insofern ist auch dem Augustinus die „altkatholische Anschauung vom Reich Gottes“ im eschatologischen Sinne geläufig.

1) De un. eccl. 25, 74: et multi tales sunt in sacramentorum communione cum ecclesia, et tamen iam non sunt in ecclesia. Alioquin si tunc quisque praeciditur, cum visibiliter excommunicatur, consequens erit, ut tunc rursus inseratur cum visibiliter communioni restituitur . . Ita fit, ut semen bonum et semen malum utraque per agrum crescant usque ad messem: i. e. et filii regni et filii maligni utrique per mundum crescant usque in finem seculi; illis fructum ferentibus cum tolerantia, illis cum sterilitate amaricantibus.

Wenn er daneben die Kirche der Gegenwart als Reich Gottes bezeichnet [1]), so führt er nur einen alten Gedanken weiter aus, ohne daß man eine Verwechslung des römischen Reichs- und Kirchenbegriffs anzunehmen braucht. Die durch die Prophetie geweissagte Katholizität der Kirche mit dem glücklichen Endzustand ist ja ein Hauptbeweismittel gegen die Donatisten. Dies beweist um so mehr die einheitliche Fassung des Kirchenbegriffs. Konnte er den Begriff der communio sanctorum von „hierarchischer Verengung" nicht frei halten, die ecclesia invisibilis und organisierte Kirche nicht scharf unterscheiden, das Reich Gottes nicht bloß als zukünftige, sondern auch als gegenwärtige Realität betrachten, so hat er alle Momente in seinem Begriffe vereinigt, welche für die sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen unter den von Christus als Hirten und Lehrer eingesetzten Aposteln und ihren Nachfolgern notwendig sind. Wenn er durch die subjektiven Bedingungen (conversio, iustitia) und die Begierd- und Bluttaufe das System „durchlöchert" hat, so hat er nur gezeigt, daß die Heilsvermittlung der Kirche nicht eine „magische" ist. Eine Lösung der Frage, warum Gott manchen, denen er die Gnade zu einem heiligen Leben verliehen, das donum perseverantiae nicht gegeben habe, bekennt Augustinus wiederholt, nicht geben zu können. Wenn man aber auch von der unbedingten Prädestination absieht, so wird es doch für den Gläubigen, der an die absolute Notwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade glaubt, unmöglich sein, das Geheimnis der Heilsökonomie zu lüften.

1) De civ. Dei 20, 9, 2.

2.

Die Apostolischen Konstitutionen.

III.

Von Prof. Dr. **Funk.**

I. Verschiedenes.

Seit meiner letzten Darlegung haben sich drei hervorragende Kritiker über die AK. vernehmen lassen: H. Kihn in der Litterarischen Rundschau 1893 Nro. 1—2, A. Hilgenfeld in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893 II, 147—150, A. Harnack in den Theologischen Studien und Kritiken 1893 S. 403—427.

1. Kihn stimmt meiner Auffassung in der Hauptsache bei. Nur einer oder zwei Differenzpunkte sind bemerkenswert. K. ist geneigt, die Hippolyt'sche Schrift *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* als Grundlage nicht bloß der zwei ersten Kapitel des 8. Buches der AK., sondern auch der Abschnitte über die Weihen und hierarchischen Stufen sowie der an die Bischofsweihe sich anschließenden Liturgie zu betrachten, und er stützt sich für die Annahme hauptsächlich darauf, daß sie alle Schwierigkeiten löse (S. 47 f.). Die Auffassung hat in

der That manches für sich. Aber sie ist eben, wie K. selbst anerkennt, eine bloße Hypothese und entzieht sich als solche einer weiteren wissenschaftlichen Bewährung. Auch ist der Wert derselben nicht so hoch anzuschlagen. Da wir von der Schrift Hippolyts lediglich nichts sicher kennen als den Titel, so bleiben wir durchaus im Dunkeln. Und was den Begriff *χάρισμα* anlangt, so mag es richtig sein, daß die Alten unter dem Wort im allgemeinen nicht bloß außerordentliche Gnadengaben verstanden, die zum Heil verliehen sind, sondern alle durch göttliche Veranstaltung vollzogenen Berufungen und Gnadenerweisungen. Allein es handelt sich hier nicht bloß um den allgemeinen Sprachgebrauch, sondern um den Sprachgebrauch eines besonderen Autors, und nach diesem war der Begriff des Wortes, so viel wir aus VIII, 3 ersehen, ein engerer; denn hier werden die *χαρίσματα* den *χειροτονίαι* entgegengesetzt.

Die Abfassung der AK. möchte K. in die Jahre 362—373 hinaufrücken, in die Zeit des aufkeimenden Apollinarismus, bezw. in die Periode der römischen Wirren und des Kampfes gegen die christliche Religion unter Julian und seinen ersten Nachfolgern. Die Gründe, welche dafür vorgebracht werden, sind nicht ohne Gewicht. Bei umsichtiger Prüfung halten sie aber doch schwerlich denjenigen stand, aus denen ich die Schrift vier Jahrzehnte später ansetze. Theodors Christologie mag schon vor 400 angefochten worden sein. Allein bei der Haltung, welche die AK. in dogmatischer Beziehung einnehmen, liegt kein Grund vor, in der Schrift eine Berücksichtigung derselben zu erwarten, und bei dem mit Pseudoklemens enge verbundenen Pseudoignatius haben wir, wenn nicht alles

trügt, wie ich S. 312 f. gezeigt habe, in der That eine leise Polemik gegen die antiochenische Christologie. Der Apollinarismus führt uns ferner sicher an das Ende des 4. Jahrhunderts herab, da nicht anzunehmen ist, daß die Apollinaristen sofort in den ersten Jahren ihres Daseins ihrer Lehre in gefälschten Schriften Ausdruck gaben. Derartiges pflegt erst zu geschehen, wenn eine Lehre auf stärkeren und längeren Widerstand gestoßen ist. Eben dahin führt der Festkatalog und insbesondere das Weihnachtsfest. Die AK. mögen zur Verbreitung dieses Festes einiges beigetragen haben. Daß aber das Fest durch sie in Syrien eingeführt wurde, ist mit Grund zu bezweifeln.

2. Hilgenfeld giebt vorerst nur einen kurzen Bericht über meine Schrift. Doch äußert er immerhin bereits über ein paar Punkte eine abweichende Ansicht. Er hält Pseudoklemens und Pseudoignatius für verschiedene Personen und nimmt Interpolationen in den AK. an. Jene Ansicht wurde aber nur ausgesprochen, nicht begründet. Ich kann mich daher nicht mit ihr auseinandersetzen. Die Interpolation soll namentlich aus dem Schluß von V, 20 erhellen. Die Worte *πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς* seien ganz entbehrlich, ja ungehörig vor den Worten *καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε· ἔνοχος γὰρ ἁμαρτίας ἔσται ὁ τὴν κυριακὴν* [von dem Sabbath werde nichts gesagt] *νηστεύων, ἡμέραν ἀναστάσεως οὖσαν κτλ.*; begründet werde die Feier des Sabbaths neben dem Sonntag erst VII, 23 und VIII, 33. Die Bemerkung ist scharfsinnig. Aber sie ruht auf ungenügender Sachkenntnis. Hilgenfeld übersah vor allem, daß der Sabbath, ausgenommen allein der Karsamstag,

deutlich genug schon V, 15 als Feiertag, bezw. Tag des Gottesdienstes bezeichnet ist. Sodann hat er nicht beachtet, was bei der obschwebenden Frage von entscheidender Bedeutung ist, daß die Stelle nicht ganz dem Autor der AK. angehört, daß in ihr vielmehr die Didaskalia überarbeitet ist, und daß man deshalb kein Recht hat, sich an gewissen Unebenheiten zu stoßen. Der Wortlaut der Didaskalia wurde von ihm selbst wenigstens teilweise in dem N. T. extra canonem rec. IV, 89 sq. (ed. II p. 86) zum Abdruck gebracht. Es liegt hier also wirklich eine Interpolation vor. Aber sie betrifft nicht die AK., sondern die Didaskalia. Die AK. ruhen in der Stelle auf der Didaskalia; sie bieten eine Umbildung derselben, und da dem so ist, besteht lediglich kein Grund, die Stelle dem Autor der AK. zum Teil abzusprechen. Auch lassen die zahlreichen Hss. über die Unversehrtheit der Stelle keinen Zweifel aufkommen.

3. Harnack widmet meiner Schrift eine sehr eingehende Beurteilung, und er stimmt mir in dem Punkt bei, der mir als der wichtigste erschien, in der Zeitfrage, zwar nicht ganz ohne Vorbehalt, aber immerhin, ohne ein ernstliches Bedenken zu erheben. S. 405 erklärt er es für „nahezu bewiesen, daß die Bearbeitung — wenigstens so, wie sie uns vorliegt — nicht wohl vor das Jahr 400 fallen kann, aber noch dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehören muß“. S. 420 bemerkt er, die Auffassung scheine begründet zu sein; nur könne er nicht einen Zweifel unterdrücken und möchte das Urteil aufschieben, bis die handschriftliche Überlieferung der AK. genau untersucht und die Annahme von Interpolationen in dem uns überlieferten Text ausgeschlossen sei. Ich bin überzeugt, für

die Zeit den vollen Beweis erbracht zu haben. Aber ich bin auch mit jenem Zugeständnis zufrieden, zumal es von einem Manne herrührt, der früher das Werk über das Jahr 360 glaubte zurückführen, ja sogar möglichst an die Jahre 340—343 heranrücken zu sollen, und der nicht geneigt ist, seine Thesen durch andere berichtigen zu lassen, so leicht er sie unter Umständen auch selbst umstößt. Noch mehr aber kann ich beruhigt sein, weil der Grund, den Harnack für seine Zurückhaltung vorbringt, nichtig ist. Ich kenne jetzt das handschriftliche Material ganz oder, wenn mir je etwas entgangen sein sollte, jedenfalls insoweit, daß ich ein sicheres Urteil fällen darf. Die Annahme von Interpolationen in dem uns überlieferten Text ist nach dem Stand der Hss. in der That ausgeschlossen.

Harnack muß mir also in der Zeitfrage beistimmen, und zwar fortan bedingungslos. Er stimmt mir auch bei bezüglich der einheitlichen Bearbeitung des ganzen Oktateuchs, näherhin der Abfassung des 8. Buches und der Apostolischen Kanones durch den Autor der früheren Bücher; denn daß letztere einem und demselben Bearbeiter angehören, hat er selbst schon früher erkannt. Dagegen vermag er nicht mit mir den Bearbeiter als Apollinaristen anzusehen. Er hält in dieser Beziehung vielmehr an seiner früheren Ansicht fest, daß der Autor Semiarianer sei. Die Schwierigkeit, welche der These nunmehr aus der Zeit erwächst, entgeht ihm zwar nicht. Er kommt zweimal (S. 406; 409) auf sie zurück. Soll noch um 400 ein reger und thätiger Semiarianismus anzunehmen sein? Er giebt auch zu, daß jede einzelne Stelle, die gegen die nicänische Orthodoxie des Bearbeiters angeführt worden sei, zur Not sich widerlegen lasse. Aber

das Ganze soll anders entscheiden. Wer das Werk im Zusammenhang lese und darauf achte, was in trinitarischer und christologischer Hinsicht gesagt, und vor allem, was verschwiegen werde, werde den Eindruck nicht überwinden können: hier rede kein Athanasianer. Seine Kenntnis der griechischen kirchlichen Litteratur aus den Jahren 380—420 sei nicht vollkommen. Aber das, was er gelesen habe, lege die Möglichkeit nicht nahe, daß damals ein orthodoxer Kleriker so habe schreiben können, wie der Interpolator (der sechs ersten Bücher) geschrieben habe. Von mir sei dafür kein Beweis erbracht worden. Auf die Einzelheiten sei hier nicht einzugehen. Ich müsse aber selbst einräumen, daß der Verfasser subordinatianisch lehre, und zwar nicht nur in dem Sinne, in welchem es die orthodoxen Väter auch thun. Nach dem Interpolator sei der Sohn Organ des Vaters bei der Weltschöpfung. Daß man den Apollinaristen um ihres Theologumenons von den Gradunterschieden in der Trinität willen diesen Subordinatianismus beilegen und die ganze Ausdrucksweise über Vater, Sohn und Geist ihnen vindizieren dürfe, sei nicht bewiesen. Wir müßten aber auch unsere ganze Vorstellung von der Geschichte der nicänischen Formel umbilden, wenn wir zugeben müßten, daß um 400 ein orthodoxer Christ ein solches Symbol oder symbolartige Formel geprägt habe, wie wir sie VI, 11 lesen (S. 405 f.). Ähnlich entscheide das VII, 41 stehende Symbol für sich schon, daß der Interpolator des siebenten Buches kein Nicäner, sondern ein Semiarianer gewesen sei. Daß in der Schule des Apollinaris solche Symbole, wie das vorstehende, gebraucht worden seien, dagegen spreche die streng nicänische Haltung der Schule (S. 407 f.).

Die Sprache lautet sehr zuversichtlich. Aber die Gründe sind nicht ebenso stark. Harnack supponiert mir, was ich nicht behaupte. Pseudoklemens ist für mich wohl ein Nicäner, insoweit als die Apollinaristen auf dem Boden des Nicänums standen; aber er ist für mich kein Orthodoxer; denn obwohl Nicäner, bekannte Apollinaris einen so weit gehenden Subordinatianismus, daß er von den Orthodoxen bekämpft wurde. Die Berichtigung mag als geringfügig erscheinen. Bei dem Nachdruck aber, den Harnack auf das Wort legt, konnte sie nicht unterbleiben. Seine Darstellung muß, wenn man nicht zuvor schon besser unterrichtet ist, einen falschen Eindruck hervorrufen. Sodann wurde von mir nicht behauptet, daß die AK. sich aus sich selbst als apollinaristisch erweisen lassen. Ich sagte vielmehr deutlich genug, daß in dieser Beziehung Zweifel zurückbleiben. Aber das glaube ich bewiesen zu haben, daß man keinen sicheren Grund hat, den Autor für einen Semiarianer zu halten, und daß nichts hindert, ihn in die Reihe der Apollinaristen zu stellen. Was Harnack dagegen einwendet, sind bloße Behauptungen, und dieselben haben um so weniger eine Bedeutung, als er bekennen muß, daß seine Kenntnis der Litteratur des Zeitraums, der hier gerade in Betracht kommt, nicht vollkommen ist, in der That erhebliche Lücken aufweist. Ich habe freilich zunächst nur an Einzelheiten meinen Beweis geführt. Das Verfahren war aber durch die Sachlage bedingt. Bisher wurden eben nur die fraglichen Einzelheiten ins Feld geführt, und die Einzelheiten waren für das Urteil maßgebend. Die Auffassung wurde daher widerlegt, wenn gezeigt wurde, daß die Stützen, auf denen sie ruhte, nichtig sind. Dabei entging mir das Ganze

keineswegs. Nur fand ich in ihm nicht, was Harnack finden will, und bei meiner langandauernden Beschäftigung mit dem Gegenstand glaube ich mindestens ebenso sehr zu einem Urteil befähigt zu sein als er. Der Abschnitt VI, 11 kann sicher von einem Apollinaristen herrühren. Ähnlich kann das Symbolum VII, 41 von einem Apollinaristen aufgenommen worden sein. Die „streng nicänische Haltung" der Schule des Apollinaris bildet kein Hindernis. Sie bedarf, wie wir wissen, sehr der Einschränkung. Harnack vermißt in dem Symbolum für einen Nicäner die nicänischen Schlagworte, insbesondere das ὁμοούσιος. Indem er aber darauf Gewicht legt, beweist er nur aufs neue, wie wenig er sich bisher von der Stellung Rechenschaft gab, welche man im 4. Jahrhundert zur Geschichte des nicänischen Wortes einnahm. Von einem Mann, der unter dem Namen der Apostel schrieb, das ὁμοούσιος verlangen, heißt nichts weniger als ihm selbst einen Verrat an seiner Sache zumuten. Harnack wollte früher aus dem Symbolum, namentlich aus dem Satz über die Endlosigkeit des Reiches Christi, die Zeit der AK. näher bestimmen. Ich nannte das Verfahren unhaltbar. Harnack findet meinen Gegenbeweis ungenügend. Ich bemerkte: das Symbolum führe nicht direkt auf Marcell von Ancyra, und als Grund führte ich an, daß die Schrift nach anderweitigen sicheren Indicien um 400 entstanden sei. Er erwidert mir: antimarcellinisch sei es doch gewiß. Über Worte mag man streiten. In der Hauptsache muß er mir aber gleichwohl recht geben. Während er früher die AK. hauptsächlich auf Grund jenes Symbolums über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaufrückte, setzt er sie nunmehr mit mir um ein halbes Jahr-

hundert später an. Es wird mir ferner entgegengehalten, ich sei auf die Hauptsache nicht eingegangen. Mein Verfahren erklärt sich aber einfach daraus, daß Harnack, mit dem ich allein mich auseinanderzusetzen hatte, früher die angeblichen Hauptsachen selbst nicht hervorhob. Und wenn er sie jetzt herausstellt, so muß ich ihm erwidern, daß ich über die Punkte eben anders denke als er, und ich glaube allen Grund zu einer anderen Auffassung zu haben. Was Harnack vorbringt, läuft darauf hinaus, daß in dem Symbolum die nicänischen Ausdrücke vermißt werden. Wie es sich damit verhält, haben wir bereits gesehen.

Bleiben bei der dogmatischen Bestimmung des Pseudoklemens Zweifel, so liegt die Sache bei dem ihm nahestehenden Pseudoignatius völlig klar. Derselbe war Nicäner, näherhin Apollinarist. Ich habe dies eingehend dargethan, und Harnack macht nicht einen leisen Versuch, meine Argumente zu widerlegen. Mein Beweis steht also in Kraft, und wie bisher, so wird es auch später wohl schwerlich gelingen, ihn umzustoßen. Die Versicherung Harnacks, er könne den Apollinarismus, bezw. den nicänischen Standpunkt bei Pseudoignatius immer noch nicht zugeben (S. 418), wird niemand beirren, der die Frage ernstlich studiert. Man widerlege die Argumente, die für jene Auffassung vorliegen, wenn man kann. Mit bloßen Behauptungen werden Gründe nicht beseitigt. Es sei mir gestattet, zu meiner Schrift hier einen kleinen Nachtrag zu geben. Unter den Gründen, die ich für die nicänische Denkweise des Pseudoignatius anführte, steht die Bezeichnung der drei göttlichen Personen als *ὁμότιμοι*. Ich wies nach, daß die Bezeichnung nur bei den Nicänern vorkommt und nur bei diesen möglich war, da das *ὁμό-*

τιμος das Correlat von ὁμοούσιος ist. Zu den Beweisstellen, die ich S. 299 vorbrachte, zählt auch Sozomenus KG. VII, 4. Die Stelle verdient noch eine nähere Würdigung. Sie enthält zwar nicht das Wort ὁμότιμος selbst, aber das gleichbedeutende ἰσότιμος. Die Katholiken werden hier bestimmt als ἰσότιμον τριάδα θείαν θρησκεύοντες, und ihnen gegenüber die anders Denkenden (οἱ παρὰ ταῦτα δοξάζοντες), d. h. die Antinicäner für Häretiker erklärt. Die Stelle hat eine besondere Wichtigkeit. Sie gehört dem Edikt an, in dem die Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius im J. 380 dem Volke von Konstantinopel gegenüber sich über die religiöse Frage aussprachen (C. i. civ. cod. I lib. I t. I l. 1; Cod. Theod. XVI, 1, 2). Im lateinischen Text wird der katholische Glaube folgendermaßen bestimmt: ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem *sub pari maiestate* et sub pia trinitate credamus. Die Stelle sollte, wenn es dessen noch bedarf, jeden Zweifel in unserer Frage benehmen. Das Wort ἰσότιμος galt im J. 380 so sehr als gleichbedeutend mit ὁμοούσιος, daß es einfach anstatt dieses Ausdrucks zur Bestimmung des katholischen Glaubens in einem Staatsgesetz gebraucht werden konnte.

Der Apollinarismus steht hiernach bei Pseudoignatius unwiderleglich fest, und wenn der unbestimmte Pseudoklemens mit diesem identisch ist, dann ist auch die dogmatische Stellung für ihn bewiesen. Harnack lehnt freilich den Schluß ab. Er räumt zwar ein, daß der Apollinarismus bei Pseudoignatius ernster ins Auge zu fassen sei als bei Pseudoklemens. Daneben aber behauptet er:

eben wenn beide, wie ja auch ich behaupte, identisch seien, werde man ihn nicht festhalten können; denn Pseudoklemens sei kein Nicäner, sondern Semiarianer (S. 417). Allein so spricht und argumentiert nur, wer von der Litteratur des 4. Jahrhunderts eine sehr lückenhafte Kenntnis besitzt. In Wahrheit verhält es sich mit den drei hier in Betracht kommenden Punkten so. Unbedingt fest steht der Apollinarismus des Pseudoignatius, und nur er allein. Die Identität des Pseudoklemens und Pseudoignatius ist höchst wahrscheinlich, aber nicht über jeden Zweifel erhaben. Die theologische Stellung des Pseudoklemens ist an sich unbestimmt; der Autor kann den Semiarianern, aber auch den Apollinaristen angehören. Entscheidet man sich nun unbedingt, wie es H. thut, für den Semiarianer, dann muß man notwendig die Identität der beiden Fälscher aufgeben. H. muß also in diesem oder jenem Punkt seine Ansicht ändern. Semiarianismus und Identität mit Pseudoignatius lassen sich bei Pseudoklemens nicht festhalten.

Einige weitere Bemerkungen des Kritikers lasse ich auf sich beruhen, nicht als ob sich gegen dieselben nichts erwidern ließe, sondern weil sie eine weitere Erörterung nicht verdienen. Dagegen seien die Aufstellungen über die mit dem achten Buch der AK. verwandten Schriften um so eingehender gewürdigt. Harnack erhob auch in dieser Beziehung gegen meine Ausführung eine Reihe von Einwendungen. Dieselben sind zwar, wie man sehen wird, nichts weniger als begründet. Gleichwohl nehme ich sie mit Dank auf. Sie boten mir zu neuer Untersuchung Anlaß. Dabei stellte es sich heraus, daß meine Auffassung fester steht, als ich früher selbst glaubte, und

daß ich darüber nicht etwa in Selbsttäuschung befangen bin, werden die Gründe zeigen, die nunmehr für sie beizubringen sind.

II. Die Constitutiones per Hippolytum.

Die unter diesem Namen bekannte Schrift fällt fast wörtlich mit einem großen Teil des achten Buches der AK. zusammen. Ich handelte von derselben in meiner Untersuchung S. 142—150. Harnack bemerkt über den Abschnitt: „In sorgfältiger Untersuchung stellt er fest, daß die in griechischen und syrischen Handschriften überlieferte Diataxengruppe über die Weihen, mit der der Name Hippolyt verbunden ist (jedoch nicht überall und für alle Teile), weder von Hippolyt herrührt noch eine Quelle des 8. Buches gewesen sein kann. Allein die sehr bestechende Auskunft, daß sie einfach ein Auszug aus unserem achten Buch ist (sie ist von Funk besser begründet worden als von den früheren), befriedigt doch nicht in jeder Richtung. Auch Funk muß nämlich zugestehen, daß die abweichenden Verordnungen des „Auszugs“ zwar nicht einen älteren Text enthalten, aber die Praxis, die sie repräsentieren, die ältere ist. Diese Erkenntnis ist fatal; denn an einen Auszug zu glauben, der die Vorlage, aus der er geflossen, irgendwo in eine ältere Gestalt zurückbildet, ist eine schwere Zumutung. Ist nun aber bewiesen, daß jene Diataxengruppe nicht die Quelle von VIII, 4. 5. 16—28. 30—34. 42—46 sein kann, sondern wirklich ein Auszug ist, so bleibt die Annahme noch übrig, daß sie ein Auszug aus einer Hauptquelle des achten Buches ist, die der Interpolator freilich verhältnismäßig wenig redigiert haben müßte, als er sie seinem Werke

einverleibte. Auf diese Möglichkeit ist Funk nicht eingegangen, weil er den Beweis erbracht zu haben glaubt, daß eben das achte Buch der Konstitutionen und kein anderes die Quelle für die Diataxengruppe sei. Taucht aber an irgend einem Punkte die Möglichkeit auf, zwischen dem Oktateuch, wie er uns vorliegt, und einer älteren, zeitlich nicht sehr entfernt liegenden und verwandten Form zu unterscheiden, so stellt sich sofort die Frage ein, ob nicht doch der Oktateuch schon in der Blütezeit des Semiarianismus entstanden ist und etwa nur eine neue leichte Redaktion und die Einteilung in acht Bücher um das Jahr 400 erhalten hat. Man würde so die immerhin nicht leichte Annahme eines noch um 400 regen und thätigen Semiarianismus vermeiden können. Aber niemand wird diese komplizierte Hypothese empfehlen, wenn sie sich nicht aus unzweideutigen Beobachtungen von selbst ergiebt“ (S. 408 f.).

Harnack erkennt also in der Schrift einen Auszug, nur nicht einen Auszug aus dem achten Buch der AK., sondern einen Auszug aus einer Quelle dieses Buches, wie dies ähnlich schon Achelis in seiner Schrift über die Canones Hippolyti (S. 248) mit Rücksicht auf das Gebet bei der Bischofsweihe und die Verordnung über den Lektor behauptet hat, und als Grund für diese These führt er an, daß man im anderen Fall den Exzerptor seine Vorlage in eine ältere Gestalt zurückbilden lassen müsse, was schwer anzunehmen sei. Die Zumutung wäre in der That stark. Allein sie wird von mir im Grunde gar nicht gestellt. Die Bemerkung Harnacks geht auf S. 154 meiner Schrift, wo ich den Abschnitt über die Bestellung des Lektors erörtere. Die beiden Schriften stehen hier in einem völligen

Gegensatz. Die AK. verordnen für den Lektor VIII, 22 Handauflegung und teilen ein Gebet mit, in dem auf denselben für die Verrichtung seines Amtes der hl. Geist herabgefleht wird; die C. p. H. besagen kurz und einfach: „Der Lektor wird bestellt, indem ihm der Bischof die Schrift (βιβλίον) auflegt; denn er empfängt keine Handauflegung". Die Verschiedenheit legte mir die Frage nahe, welche Praxis die ältere sei. Ich entschied mich für die der C. p. H., und insofern kann man sagen, daß diese, wenn sie ein Auszug aus den AK. sind, hier im Gegensatz zur Vorlage auf die ältere Praxis zurückgriffen. Die Annahme ist aber keineswegs so schwierig, als Harnack meint. Die ältere Praxis ist im Vergleiche mit der Neuerung, die Pseudoklemens einführte oder vielmehr einführen wollte, die herkömmliche und herrschende. Man kann also auch sagen: der Exzerptor nahm bezüglich des Lektors die von Pseudoklemens gebotene Verordnung nicht an, da sie gar zu stark mit dem Herkommen in Widerspruch stand, sondern setzte an die Stelle derselben einfach die bestehende Praxis, und bei dieser Fassung schwindet der Anstoß völlig, den meine These für Harnack darzubieten schien.

Der Grund, auf dem Harnack seine These aufbaut, ist also nichtig. Noch weniger ist probehaltig, was schon früher durch Achelis für dieselbe vorgebracht worden ist. Derselbe behauptet S. 243 mit Rücksicht auf das Gebet bei der Bischofsweihe und die Verordnung über den Lektor: jede Vergleichung müsse ergeben, daß der Text der C. p. H. hier aus einer älteren Zeit stamme und daß die AK. VIII, 5 und 22 darnach abgeändert seien, und findet dann die ältere Quelle in der sog. Ägyptischen Kirchen-

ordnung, indessen auch in dieser nicht ganz in der überlieferten Gestalt, da hier das Gebet bei der Bischofsweihe fehlt, sonder nur in der von ihm durch Beiziehung der verwandten äthiopischen Schrift gewonnenen Form. Aber liegt die Sache denn wirklich so, daß man sich ohne weiteres für die Priorität der C. p. H. entscheiden muß? Haben denn nicht auch Drey in seiner Untersuchung über die AK. und Bickell in seiner Geschichte des Kirchenrechts (I, 226 Anm. 6), die von Achelis als Vertreter der entgegengesetzten Auffassung angeführt werden, die Texte verglichen? Und doch sind sie nicht zu dem Ergebnis gekommen, zu dem hier angeblich jede Vergleichung führen muß! Sie haben freilich ihre Auffassung nicht genügend begründet. Aber von einer hinreichenden Begründung ist auch bei Achelis nichts zu finden. Er erklärt sogar ausdrücklich jede weitere Untersuchung über den Punkt deswegen für überflüssig, weil er die vermeintlich ältere Schrift in Händen zu haben glaubt. Seine Worte mögen selbst angeführt werden, da sie für den weiteren Verlauf der Erörterung von Bedeutung sind. „Einer solchen Untersuchung“, fährt er nach der eben mitgeteilten Stelle fort, „sind wir nun freilich überhoben. Aus unserer Vergleichung der Texte ist leicht zu ersehen, daß die Handschriften (der C. p. H.) in diesen beiden Stücken den Text der Äg. KO. bieten“. In der That wird auch keine weitere Untersuchung angestellt. Die ganze Sache scheint ihm mit der bloßen Nebeneinanderstellung von Texten abgethan zu sein. Und wenn der hier gebrauchte Ausdruck: Vergleichung unserer Texte, auf eine frühere Untersuchung hinzuweisen scheint, so genügt ein Blick auf die beigefügten Stellen, um wahrzunehmen, daß derselbe nicht in

diesem Sinne zu verstehen ist. Die bezüglichen Seiten enthalten nichts als die bloße Synopsis der Texte. Weil also die C. p. H. in zwei Stücken nicht mit den AK., sondern mit der Äg. KO. übereinstimmen, sollen sie, obwohl sie, wie Achelis selbst ausdrücklich hervorhebt, „im ganzen denselben Umfang und Inhalt des achten Buches der AK. voraussetzen, wie er uns jetzt vorliegt", das Vorhandensein einer Zwischenstation zwischen der Äg. KO. und den AK. VIII bezeugen, die allerdings ihrem Endpunkte weit näher liege, als dem Ausgangspunkte.

Wird aber auf diesem Wege wirklich jenes Zeugnis gewonnen? Sicher nicht. Der Schluß von Achelis leidet an den stärksten Gebrechen. Fürs erste beruht er auf der Voraussetzung, daß die Äg. KO. älter sei als das achte Buch der AK., und er steht deshalb mit dieser Voraussetzung vollständig in Frage. Sodann wird die Schwierigkeit, um deren Lösung es sich handelt, nur gehoben, indem eine andere und schwerlich geringere an ihre Stelle gesetzt wird. Oder ist es leichter anzunehmen, daß der Verfasser der AK. seine Vorlage im ganzen zwar wörtlich beibehielt, und nur an zwei Stellen in bemerkenswerter Weise änderte, als daß ein Exzerptor diese Schrift an den fraglichen Stellen umgestaltete? Und wenn die allgemeine Betrachtung zunächst nur zeigt, daß die Priorität der C. p. H. oder ihrer Vorlage nicht bewiesen ist, so führt eine nähere Vergleichung derselben mit den AK. zu dem Ergebnis, daß diese die ältere Schrift sind.

In dem Gebet bei der Bischofsweihe spricht der Text der C. p. H. deutlich für die spätere Zeit. In den AK. VIII, 5 heißt es vom hl. Geist: *ὅπερ διακονεῖται τῷ ἠγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ Χριστῷ, ὅπερ ἐδωρή-*

σατο γνώμῃ σου τοῖς ἀποστόλοις σου τοῦ αἰωνίου Θεοῦ. In den C. p. H. c. 2 lesen wir statt dessen: *ὅπερ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις, οἳ καθίδρυσαν τὴν ἐκκλησίαν κατὰ τόπον ἁγιάσματός σου εἰς δόξαν καὶ αἶνον ἀδιάλειπτον τοῦ ὀνόματός σου.* Vgl. die Synopsis in meiner Schrift über die AK. S. 151 f. Dort haben wir also eine subordinatianische, hier eine orthodoxe Trinitätslehre, und die Erklärung für die Erscheinung, daß der orthodoxe Exzerptor hier an der Vorlage Anstoß nahm und sie änderte, ist ebenso wahrscheinlich, als die Folgerung unwahrscheinlich ist, zu der sich Achelis auf seinem Standpunkt verstehen muß: die Stelle sei in der orthodoxen Fassung zuerst um 220 in den sog. Kanones Hippolyts geschrieben, dann 300—350 und um 390 in derselben Fassung wiederholt, endlich um 400 in die heterodoxe Fassung gebracht worden.

Noch sicherer läßt sich bei der Verordnung über den Lektor beweisen, daß die Fassung in den C. p. H. dem Exzerptor angehört, und nicht in der Vorlage stand, mag diese das achte Buch der AK. selbst oder eine ihm vorausgehende verwandte Schrift gewesen sein.

Die Vorlage der C. p. H. läßt sich infolge der eigentümlichen Anlage der Schrift und bei der Unterstützung, welche uns die AK. auch für den Fall gewähren, daß sie mit derselben nicht identisch sind, noch annähernd sicher und vollständig bestimmen.

Aus dem Auszug geht klar hervor, daß in der Vorlage sämtliche Apostel als Redner auftraten und jeder eine bestimmte Verordnung erließ. Der Anfang ist nicht anders zu deuten, und auch der Fortgang läßt darüber

keinen Zweifel zu. In dem Auszug sprechen aber nur Petrus (c. 1—2), Johannes (c. 3—4), Philippus (c. 5—6), Bartholomäus (c. 7—8), Thomas (c. 9—10), Jakobus der Sohn des Alphäus (c. 12—13), Judas Lebbäus oder Thaddäus (c. 14—15), Simon (c. 16—18); des weiteren Paulus (c. 20), dann Petrus und Paulus zusammen (c. 21), endlich alle Apostel zumal (c. 26). Es fehlen somit Andreas, Jakobus der Sohn des Zebedäus, Matthäus und Matthias, ferner Jakobus der Bruder des Herrn, der am Anfang mit Paulus nach den Zwölfen ausdrücklich genannt wird, also ein volles Drittel, wenn der dritte Jakobus gerechnet wird, sogar etwas darüber, und wir können an diesen Abstrichen den Umfang der Vorlage im allgemeinen bestimmen.

Eine andere Beobachtung führt uns der Schrift noch näher und setzt uns zugleich in stand, deutlich zu erkennen, daß der Exzerptor nicht bloß einen beträchtlichen Teil seiner Vorlage ausließ, sondern auch durch Umbildung des Textes sich an dieser vergriff. Wie die vorstehende Übersicht zeigt, werden den einzelnen Aposteln im allgemeinen je zwei Verordnungen in den Mund gelegt. Die Kapitel 1—10 enthalten näherhin fünf Doppelverordnungen. Es wird angegeben, wie der Bischof, der Presbyter, der Diakon, die Diakonisse, der Subdiakon zu bestellen und zu ordinieren ist, und dann das entsprechende Weihegebet für die fünf Stufen beigefügt. Von c. 10 an hören die Weihegebete auf. Dafür erlassen die zunächst folgenden Apostel Jakobus und Judas Verordnungen für je zwei kirchliche Stände, der eine für die Bekenner und Jungfrauen, der andere für die Witwen und Exorcisten. Dann kommt Simon mit drei Verordnungen:

über die Zahl der Bischöfe, die zur Ordination eines Bischofs erforderlich sind, über die Befugnisse der einzelnen Stufen des geistlichen Standes, über Erstlinge und Zehnten (c. 16—18), bezw. mit vier, wenn die sich anreihende Verordnung über die Eulogien (c. 19), deren Autor nicht ausdrücklich genannt ist, ihm auch noch zugeschrieben wird; Paulus mit der Verordnung über die Proselyten und Katechumenen, an die sich einige Bemerkungen über das Morgengebet der Gläubigen und die Behandlung des Gesindes anschließen (c. 20); Petrus und Paulus mit der Verordnung über die Feiertage (c. 21), auf die ohne Nennung eines Namens Verordnungen folgen über Stunden und Ort des Gebets (c. 22), über den Gottesdienst für die Verstorbenen (c. 23) und die bei der mit ihm verbundenen Agape zu beobachtende Ordnung (c. 24), über die Aufnahme der Verfolgten (c. 25); endlich die gemeinsame Verordnung aller Apostel περὶ εὐταξίας (c. 26). Die Vorlage war hienach nach einem gewissen Schema angeordnet, und wenn dasselbe auch nicht ganz streng eingehalten ist und namentlich gegen das Ende ein etwas freieres Verfahren beobachtet worden sein mag, so zeigt der Auszug doch klar, daß im allgemeinen und besonders in den ersten zwei Dritteln auf einen Apostel je zwei Verordnungen kamen. Wenn daher Simon plötzlich mit drei, bezw. vier Verordnungen eintritt, so weist das auf die Hand des Exzerptors hin, und da wir wissen, daß derselbe einige Apostel gänzlich strich, so ist auch die nähere Erklärung dafür gewonnen, wie Simon zu der außerordentlichen Anzahl von Verordnungen kam. In dem betreffenden Abschnitt muß die erste und mit dem Namen des Autors bezeichnete Verordnung eines Apostels

gestrichen und die folgende, mit den Worten ὁ αὐτὸς διατάσσομαι eingeleitete einfach beibehalten worden sein. So kam diese Verordnung, da mit der vorausgehenden Verordnung der Name ihres Urhebers ausgelassen worden war, an den Apostel, der in der Vorlage seinen Platz vor dem gestrichenen hatte.

Er läßt sich sogar bestimmen, welches der Apostel war, dessen erste Verordnung gestrichen worden sein muß. Die Apostel treten in dem Auszug in einer bestimmten Reihenfolge auf. Dieselbe Ordnung findet sich in den AK. an zwei Orten, VI, 14 und im achten Buch; sie ist auch Matth. 10, 2—4 anzutreffen, nur daß hier selbstverständlich Matthias fehlt und seine Stelle Judas Iskariot einnimmt. Und bei diesem Sachverhalt unterliegt es keinem Zweifel, welche Stellung in der Vorlage des Exzerptors die von diesem ausgelassenen Apostel hatten. Auf Simon folgte Matthias. Dessen erste Verordnung wurde also unterdrückt; die zweite wurde einfach so übernommen, wie sie in der Vorlage stand, und sie kam infolge dessen fälschlich an Simon, welcher der zuletzt genannte Apostel ist, indem der Name des Matthias mit seiner ersten Verordnung wegfiel. Die Sache ist klar, und wer etwa noch weiter erfahren und insbesondere wissen will, wie die unterdrückte Verordnung lautete, der kann auf die AK. VIII, 29 verwiesen werden, wo dieselbe zu lesen ist. Ich sehe hier von dem Wortlaut der Verordnung ab, weil das Werk, das ihn uns vermittelt, selbst in Frage steht.

Der Exzerptor schrieb also eine Verordnung des Matthias fälschlich dem Simon zu. Das Verfahren beruht wohl nur auf einem Versehen, und insofern wird hier für die Lösung unserer Frage nichts gewonnen. Anders

aber verhält es sich mit der Stelle über den Lektor.

Die Verordnung gehörte in der Vorlage dem Matthäus an, und sie war gleich den vorausgehenden Konstitutionen eine Doppelverordnung in der Weise, daß sie ebenso die Angabe, wie der Lektor zu ordinieren sei, als das bei der Weihe zu sprechende Gebet enthielt. Der Autorname ergiebt sich aus der bekannten bei Einführung der Apostel beobachteten Reihenfolge. Für die Bestimmung der Gestalt der Verordnung kommt folgendes in Betracht. Die Verordnung steht zwar im Auszug in der Mitte zwischen zwei Arten. Voraus gehen die erwähnten Doppelverordnungen; im folgenden Teil geben zunächst die Apostel Jakobus und Judas Bestimmungen über je zwei kirchliche Stände. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß unsere Verordnung sich der ersten Klasse anschloß. Denn nur als Doppelverordnung hatte sie einen Umfang, wie er für jeden Ausspruch eines Apostels anzunehmen ist. Die Annahme sodann, daß Matthäus die folgende Klasse von Erklärungen eröffnete und sich gleich seinen nächsten Nachfolgern über zwei kirchliche Stände aussprach, ist deswegen unstatthaft, weil alle Wahrscheinlichkeit dagegen spricht, daß der Exzerptor die Konstitution über einen Stand sollte ganz ausgelassen haben, auch der Mangel einer solchen Konstitution in den AK. dagegen Zeugnis ablegt. Die Verordnung hatte also in der Vorlage sicher die beschriebene Gestalt, und da die Verordnung in dem Auszug völlig abweichend lautet, so muß der Verfasser des Auszuges hier seine Vorlage umgestaltet haben.

Dafür spricht auch schon die Form und die auffällige Kürze der Verordnung in dem Auszug. In der Verordnung über den Subdiakon spricht der Apostel, nachdem

er seinen Namen genannt: *ὑποδιάκονον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, ἐπιθήσεις ἐπ' αὐτὸν τὴν χεῖρα καὶ εὐχόμενος ἐρεῖς*, und ähnlich lautet die Formel bei den weiteren vorausgehenden Verordnungen. Die nachfolgenden Verordnungen bieten nach der Nennung der Apostel die Formel: *ὁμολογητὴς (παρθένος, χήρα, ἐπορκιστὴς) οὐ χειροτονεῖται· γνώμης γὰρ κτλ.* Die Verordnung über den Lektor dagegen lautet: *ἀναγνώστης καθίσταται ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου· οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται.* Sie hat also weder die eine noch die andere Form. Selbst die Sprache ist verschieden. Im vorausgehenden und im nachfolgenden ist das Wort *χειροτονία*, bezw. *χειροτονεῖν* der stehende Ausdruck zur Bezeichnung der Ordination. Hier aber haben wir das Wort *χειροθετεῖν.* Und wenn dieses Wort bisweilen auch in demselben Sinne gebraucht wurde wie jenes, wie in dem Kanon XXII der Synode von Antiochien 341, so wurden die Worte doch andererseits unterschieden, und dieser Sprachgebrauch war für den Autor der Vorlage maßgebend. Das zeigen nicht bloß die Abschnitte über die Weihen, in denen die Ordination ausnahmslos als *χειροτονία* bezeichnet ist, von dem fraglichen Abschnitt in dem Auszug natürlich abgesehen, sondern noch mehr die auch in den Auszug aufgenommenen Abschnitte über die Befugnisse der verschiedenen Ordines und die kirchliche Ordnung, die Kapitel XVII und XXVI des Auszuges, da in dem einen die *χειροθεσία* als eine Funktion bezeichnet wird, deren Vornahme auch dem Presbyter zusteht, während die Befugnis zur Vornahme der *χειροτονία* in beiden dem Presbyter abgesprochen und dem Bischof vorbehalten wird. Es liegt also eine weitgehende Anomalie vor,

und diese kann nur von dem Exzerptor herrühren, der, wie er den Namen des verordnenden Apostels strich, so seine Vorlage auch noch weiter umgestaltete und dabei einen Sprachgebrauch zur Geltung brachte, welcher der benützten Schrift nicht bloß fremd, sondern mit ihr geradezu unverträglich ist. Der Umfang sodann beträgt in der Ausgabe von Lagarde nicht einmal zwei Zeilen. Die vorausgehenden Verordnungen umfassen $10^1/_2$—$16^1/_2$ Zeilen, die vermöge ihrer Länge einzig dastehende Verordnung über den Bischof $50^1/_2$ Zeilen; die folgenden Erklärungen 11 und 12 Zeilen. Die Vorlage wurde also bei der Umgestaltung zugleich außerordentlich gekürzt, und dieser Umstand macht es wiederum begreiflich, warum der verordnende Apostel unterdrückt wurde. Bei der ungewöhnlichen Kürze, welche die Verordnung erhielt, schien es nicht mehr angezeigt, ihren Autor zu nennen.

Der Exzerptor nahm also sicher, nicht bloß wahrscheinlich, wie ich in meiner Schrift S. 150 behauptete, an der Verordnung über den Lektor die fragliche Umbildung vor, mag seine Vorlage das achte Buch der AK. oder eine ältere Doublette der Schrift gewesen sein. Harnack wird bei diesem Sachverhalt den Punkt nicht mehr gegen mich einwenden. Die Umbildung durch den Exzerptor steht fest, und wenn sie eine Schwierigkeit begründen soll, so bereitet sie diese der Auffassung Harnacks eben so sehr als der meinigen. Harnacks These wird durch die vermeintliche Schwierigkeit bereits umgestoßen, da sie auf nichts anderes als ein Mißverständnis sich stützt. Sie kann schon insofern als widerlegt gelten. Es sprechen aber noch weitere und gewichtigere Gründe gegen sie.

Harnack bemerkt richtig, daß seine These sofort zu

der Frage führe, ob nicht unserem Oktateuch ein anderer und nur wenig von ihm verschiedener vorangegangen sei, und die Annahme empfiehlt sich ihm insofern, als sie ihn über die Schwierigkeit hinwegheben würde, die der von ihm festgehaltene Semiarianismus des Pseudoklemens in Anbetracht der Zeit der AK. ihm nunmehr bereitet. Er findet die Hypothese zwar zu kompliziert, um sie zu empfehlen. Es läßt sich aber zeigen, daß er sie notwendig aufstellen muß, wenn er bei seinem ersten Satze beharrt.

Der Auszug enthält mehrere Verweisungen. Die Vorlage beschränkte sich somit nicht auf den Umfang, in dem sie ausgezogen wurde, sondern sie bildete nur den Teil eines größeren Werkes. Drei Verweisungen wurden in meiner Schrift S. 148 f. hervorgehoben. Die erste geht in den AK. im allgemeinen auf die sechs ersten Bücher und auf den Anfang des zweiten Buches insbesondere zurück, die zweite auf IV, 12, die dritte auf V, 15. 20, bezw. VII, 23. Vielleicht kommt zu denselben noch eine vierte, auf VII, 46 zurückgehende. Doch läßt sich darüber, solange wir nicht einen sicheren Text für die Schrift haben und auf die ungenügenden Ausgaben von Fabricius und Lagarde angewiesen sind, nichts Bestimmtes sagen, und ich sehe vorerst von der Stelle ab. Aber jene Stellen genügen. Sie setzen voraus, was in drei, bezw. vier Büchern unseres Oktateuchs zu finden ist, und bei diesem Sachverhalt ist zu schließen, daß dem Exzerptor ein Werk vorlag, das den vollen Umfang der AK. hatte. Der Auszug liefert noch weiter den Beweis, daß die Vorlage sowohl im allgemeinen als im einzelnen mit unserem Oktateuch zusammentraf. Die Apostel geben, wie aus der ersten Verweisung hervorgeht, in den frü-

heren Teilen ihre Verordnungen gemeinsam, in den letzten einzeln, ganz so wie die AK. *Πρῶτος οὖν ἐγὼ Πέτρος*, beginnt der zweite Satz des Auszuges, *ἐπίσκοπον χειροτονεῖσθαι διατάσσομαι, ὡς [ἐν τοῖς προλαβοῦσιν*, wie der Codex Vindobonensis wahrscheinlich richtig beisetzt] *ἅμα πάντες διεταξάμεθα.* Der Text des Auszuges stimmt, von den Auslassungen und den zwei bereits erörterten Stellen abgesehen, fast überall wörtlich mit dem Text der AK. überein. Die These Harnacks führt also nicht bloß zu der Frage, ob unserem Oktateuch nicht etwa ein anderer vorangegangen sei, der von diesem höchstens in Kleinigkeiten sich unterschied, sondern sie nötigt geradezu, einen solchen Bruder anzunehmen. Was davon zu halten ist, hat uns Harnack bereits selbst gesagt. Indessen ist die Annahme nicht bloß an sich äußerst schwierig, sondern es erhebt sich gegen sie noch ein ganz besonderer Grund.

Wie wir gesehen, setzt Harnack zwischen den beiden Oktateuchen ein halbes Jahrhundert an, indem er den des Exzerptors in die Blütezeit des Semiarianismus verlegt, für den der AK. meiner Berechnung beistimmt, und wenn man mit ihm zwei ähnliche Werke annimmt, werden dieselben in solcher Weise zeitlich zu trennen sein. Denn daß beide umfangreiche Schriften in der gleichen Zeit oder kurz nacheinander entstanden, so daß das eine sofort nach seiner Abfassung eine neue, wenn auch nur leichte, Redaktion erfahren hätte, ist nur anzunehmen, wenn es wirklich zu beweisen ist oder wenn es, um Harnacks Ausdruck zu gebrauchen, aus unzweideutigen Beobachtungen sich von selbst ergiebt. Und doch ist diese Folgerung zu ziehen. Die Momente, welche bei der Bestimmung der Zeit des achten Buches der AK. den Ausschlag geben,

stehen alle und unverkürzt auch in dem Auszug, näherhin in der Verordnung über die Feiertage. Der von Harnack entdeckte Oktateuch fällt also ganz in dieselbe Zeit, wie der uns erhaltene, und bei solchem Sachverhalt bedarf es keiner weiteren Auseinandersetzung, daß er mit diesem überhaupt zusammenfällt. Ihn neben und gesondert von diesem aufrechterhalten zu wollen, wäre nicht bloß kompliziert, sondern, da der Ausgangspunkt, von dem aus die Entdeckung gemacht werden wollte, ein bloßes Phantom ist, geradezu ungeheuerlich.

Es bleibt daher bei meiner Auffassung. Die C. p. H. sind ein Auszug aus den AK. selbst, nicht ein Auszug aus einer Quelle dieser Schrift.

Und bei der Sicherheit, die wir hier besitzen, ist es schwerlich geraten, aus der arabischen Didaskalia für eine unserem Oktateuch sehr nahe kommende ältere Rezension rasche Schlüsse zu ziehen. Harnack glaubt vier Punkte für seine These verwerten zu können. Er macht S. 413 geltend: 1) der Araber biete neue Stücke; 2) er folge nicht der Einteilung in Bücher, sondern — ob das wohl zufällig sei? — er biete eine Kapiteleinteilung, wie die ursprüngliche Didaskalia eine solche bot; 3) er gebe das achte Buch nicht wieder, aber in seinen Kanones gebe er einen „Auszug"; 4) das Gebet über den Bischof stehe der Form näher, die es in dem „bekannten Auszug" habe, als der, welche das achte Buch biete. Die Bemerkungen sind thatsächlich richtig. Aber sie führen nicht zu dem fraglichen Ziel. Der erste Grund bedeutet offenbar nichts, da die neuen Stücke ebenso gut vom Autor der arabischen Didaskalia hinzugefügt als vom Autor der AK. weggelassen worden sein können,

und er ist um so weniger zu betonen, als die neuen Stücke nicht in dem Teil der arabischen Schrift stehen, um den es sich hier hauptsächlich handelt, in den Kanones, sondern in dem anderen, der Didaskalia. Die Einteilung in Kapitel erinnert sodann allerdings mehr an die alte Didaskalia, als an die AK. Bei der großen Verschiedenheit, die in Zahl und Umfang der Kapitel besteht, fällt aber das Moment nicht stark ins Gewicht. Die Annahme andererseits, daß der Autor der arabischen Schrift von der vorgefundenen Bucheinteilung abgegangen sei, ist nicht unmöglich. Bei der Gliederung, welche in den Kanones oder dem anderen Teil seiner Arbeit vorliegt, kommt ihr sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu. Was ferner der dritte Grund zu bedeuten hat, erhellt bereits aus der Ausführung über die C. p. H. Harnack glaubte diese Schrift in erster Linie für seine These in Anspruch nehmen zu können. Es steht aber fest, daß sie ein Auszug aus den AK. ist. Zudem weist der Auszug, der in den Kanones vorliegt und durch die Publikation der koptischen apostolischen Kanones durch Tattam uns näher bekannt ist, mehrfach so entschieden auf die AK. hin, daß man ohne zwingenden Grund für ihn nicht auf eine ältere Vorlage zurückgreifen darf. Das Gebet für den Bischof endlich berührt sich allerdings mehrfach mit der Form, welche das entsprechende Gebet in den C. p. H. hat. Aber es hat auch wieder Züge, die nicht in dieser Schrift, sondern nur in den AK. sich finden. Wie soll es da für eine ältere Rezension der AK. beweisen, zumal die C. p. H. selbst von dem Werke abhängen? Harnack hatte unter diesen Umständen allen Grund, über die Beweis-

kraft der vier Punkte mit allem Vorbehalt sich auszudrücken. Weisen diese Thatsachen, fragt er nach ihrer Aufführung, nicht vielleicht auf die fragliche ältere Rezension der AK. hin? Und einige Zeilen später betont er ausdrücklich, er sei weit entfernt, diese Hypothese mit Zuversicht vorzutragen. Wenn er aber am Schluß des Abschnittes S. 414 erklärt, es sei seine Aufgabe gewesen, darauf hinzuweisen, daß das Zusammentreffen von Schwierigkeiten in Bezug auf das achte Buch sowohl in der griechischen Überlieferung selbst (nämlich in den C. p. H.) als in der arabischen die Annahme kaum mehr zulasse, daß das uns vorliegende achte Buch, so wie wir es lesen, die Quelle aller der gleichartigen Stücke sei, die von mir auf dasselbe zurückgeführt werden, daß vielmehr eine ältere Rezension, die schon mit den sieben Büchern zusammenhing, wenn auch die Bucheinteilung später sei, nahe gelegt erscheine, so geht aus dem vorstehenden hervor, wie es sich damit in Wirklichkeit verhält. Von einem Zusammentreffen von Schwierigkeiten kann gar keine Rede sein, weil die C. p. H., wie wir gesehen haben, meiner Auffassung nicht nur nicht entgegenstehen, sondern sie rechtfertigen. Die Schwierigkeiten, welche die arabische Didaskalia bereiten soll, sind nach Harnacks eigener Darstellung sehr gering. Ganz sicher wird sich über sie erst urteilen lassen, wenn die Schrift einmal durch den Druck veröffentlicht und vollständig bekannt sein wird. Mit großer Wahrscheinlichkeit läßt sich indessen schon jetzt sagen, daß das Urteil später schwerlich anders ausfallen wird.

III. Die Ägyptische Kirchenordnung.

Eine zweite mit dem achten Buch der AK. verwandte Schrift ist die nur koptisch erhaltene sog. Ägyptische Kirchenordnung. Ich erörterte dieselbe in meiner Schrift S. 243—263. Das Verhältnis zu den AK. wurde näherhin S. 253—263 untersucht. Die Prüfung führte zu dem Ergebnis, daß der Kopte der abhängige Teil sei. Achelis behauptete das umgekehrte Verhältnis. Harnack tritt meiner Auffassung gegenüber für ihn ein und bemerkt S. 414 einleitend: die Stärke der Position von Achelis springe in die Augen, sobald man die Canones Hippolyti herbeiziehe, und Achelis habe recht gethan, zu behaupten, daß die bloße Nebeneinanderstellung der drei Schriften zeige, daß der Kopte ein Mittelglied zwischen den Canones Hippolyti und dem achten Buch der Konstitutionen sein müsse. In der That hat Achelis hier recht gethan. Harnack aber läßt sich ein großes Versehen zu schulden kommen, wenn er diese Behauptung als den Differenzpunkt zwischen mir und Achelis darstellt. Trete ich denn irgendwo auch nur leise für das Gegenteil ein? Bin ich in dieser Beziehung mit Achelis nicht völlig eins? Steht denn b nicht in der Mitte, mag der Ansatz lauten: a : b : c, oder: c : b : a? Harnack stellt hier also seiner Sachkenntnis oder seiner Genauigkeit kein günstiges Zeugnis aus. Doch sehen wir, was er des weiteren gegen meine Auffassung einzuwenden hat.

Achelis glaubte, den Beweis für seine These einfach durch eine bloße Nebeneinanderstellung der drei genannten Schriften zu erbringen, und das zeigt die

Synopsis in der That klar, daß die Äg. KO. zwischen den beiden anderen Schriften in der Mitte steht. Aber wir kommen mit ihr nicht weiter, und da die Mittelstellung für die Schrift bleibt, mögen die Kanones Hippolyts vorausgehen und die AK. folgen oder umgekehrt die AK. die erste und die Kanones Hippolyts die dritte Stelle einnehmen, so liegt am Tage, daß jenes Verfahren noch nicht genügt, um auch die Stellung dieser beiden Schriften zu bestimmen, daß es hiezu vielmehr einer weiteren Untersuchung bedarf. Achelis ließ nun auch diese weitere Aufgabe nicht ganz außer acht. Er glaubte die Kanones Hippolyts als echt darthun und somit in die erste Linie stellen zu können, und mit diesem Ergebnis war dann auch die Stellung der beiden anderen Schriften gegeben. Das Verfahren ist aber offenbar ungenügend und unrichtig. Es soll nicht betont werden, daß die Kanones Hippolyts nicht als echt gelten können. Der Beweis wurde von Achelis nicht erbracht. Jedenfalls ist die Echtheit im höchsten Grade zweifelhaft, und unter diesen Umständen heißt es offenbar den Teufel mit Belzebub austreiben, wenn man etwa mit jener Schrift meint die Zweifel lösen zu können, welche die beiden anderen Schriften betreffen. Der Fehler liegt auf der Hand, und die Sache wird auch dadurch nicht besser, daß nun Harnack für sie eintritt. Harnack behauptet S. 416 freilich, Achelis habe einen Beweis erbracht, der sich auf durchgängige Vergleichung der Texte stütze. Wenn wir aber bei Achelis selbst nachsehen, so finden wir davon auch nicht eine leise Spur. Was uns in dessen Schrift geboten wird, ist nichts als die fragliche Synopsis. S. 35 wird ausdrücklich erklärt: „Die Äg. KO. interessiert uns

zunächst nur insofern, als sie als die Mittelstufe zwischen den Kanones Hippolyts und den AK. VIII nachgewiesen werden soll". Und wie dieser Nachweis näherhin verstanden wird, erhellt aus S. 27. „Den Nachweis dieser Behauptungen", wird hier bemerkt, „daß die Äg. KO. eine Bearbeitung der Kanones Hippolyts ist, und daß diese wieder in den AK. VIII stark benutzt ist, glauben wir durch Nebeneinanderstellung der Texte erbracht zu haben". Also nichts als die bloße Synopsis der Texte. Und mit dieser ist es eben nicht gethan. Sie beweist wohl, daß die Äg. KO. die Mitte zwischen den beiden anderen Schriften einnimmt. Aber sie beweist auch nicht mehr, wie Harnack selbst in der oben angeführten Stelle verrät. Die weitere und wichtigere Frage, ob die Äg. KO. den AK. vorangeht oder nachfolgt, wird durch sie vollständig offen gelassen. Aus Anlaß der C. p. H. kommt Achelis S. 243 zwar auf die Angelegenheit zurück. Aber auch hier wird keine nähere Untersuchung angestellt. Die Frage wird zudem nur leise gestreift. Es handelt sich nur um die Bestimmung des Verhältnisses einer weiteren verwandten Schrift, der C. p. H., und auch dafür wird, wie bereits zu zeigen war, nicht ernstlich auf die Texte eingegangen. Die Sache scheint ihm sofort deswegen in seinem Sinne abgemacht zu sein, weil die C. p. H. in zwei Stücken mit der Äg. KO. sich berühren, und zwar so sehr, daß jede weitere Untersuchung der Schriften für überflüssig erklärt wird. Wo ist also die durchgängige Vergleichung der Texte, auf die Harnack so zuversichtlich pocht? Man mag von ihr auch noch so laut sprechen; den Ort wird man nicht anzuzeigen vermögen, wo sie gegeben ist. Im Buche ist sie nicht

zu finden. Achelis kann sie also höchstens für sich behalten haben. Aber auch das ist schwer anzunehmen. Seine Untersuchung verrät zu deutlich, daß er die Vergleichung überhaupt nicht mit der erforderlichen Sorgfalt anstellte. Denn es wurden von ihm Punkte übergangen, die, weil von ihnen die Lösung der Frage abhängt, nicht unerörtert bleiben durften, mag die Entscheidung so oder anders ausfallen. Und der Grund dieses Übersehens tritt überall in seinem Buche zu Tage. Geblendet durch das Ergebnis, zu dem ihn seine Synopsis nach einer Seite hin führte, betrachtete er dieses sofort als ein allseitiges und endgültiges, und so glaubte er, sich um weiteres nicht mehr bekümmern zu müssen.

Das Verhältnis der beiden Schriften kann richtig nur dann bestimmt werden, wenn sie selbst sorgfältig unter den hier in Betracht kommenden Gesichtspunkten untersucht werden. Achelis hat, wie wir gesehen, in dieser Beziehung lediglich nichts vorgebracht. Ich führte für die Priorität der AK. fünf Gründe an. Harnack findet sich durch dieselben nicht überzeugt und sucht sie zu entkräften (S. 414—416). Prüfen wir seine Einwände.

Ich machte in erster Linie geltend, daß die koptische Schrift sich deutlich als Auszug darstelle, während vom achten Buch der AK. dies noch niemand behauptete. Der Kopte bietet nämlich wohl mit den AK. die kirchenrechtlichen Verordnungen; aber die dort mit diesen verbundenen Gebete oder liturgischen Stücke läßt er aus. Er giebt nur ein einziges Gebet, das Dankgebet für die Erstlingsfrüchte (c. 53), und dieses hat hier nicht viel zu bedeuten, weil es dem zweiten Teil der Schrift angehört, der sich mit den AK. nur mehr sehr wenig

berührt. Achelis glaubte zwar die Gebete aus der äthiopischen Kirchenordnung einsetzen zu dürfen. Ich beanstandete das Verfahren, weil nicht bewiesen sei, daß die äthiopische Schrift unmittelbar aus der koptischen abstamme, und bei der großen Bedeutung, die Achelis dem Kopten zuschreiben will, dürfte die Forderung schwerlich unberechtigt sein, daß zuvor jenes Verhältnis klar gestellt werde. Indessen soll auf der Forderung nicht weiter bestanden und die Schrift ohne weiteres in dem Umfang der äthiopischen Kirchenordnung genommen werden. Das Argument bleibt aber auch in diesem Fall. Die Darstellung der Liturgie, welche auf die Verordnung über die Bischofsweihe folgt, ist in der äthiopischen Kirchenordnung sichtlich eine auszügliche, von der Darstellung gar nicht zu reden, welche der Kopte selbst bietet. Es fehlen nicht bloß die Gebete über die Katechumenen, Büßer und Energumenen, sondern auch die Liturgie der Gläubigen wird nicht vollständig gegeben. Bei der Kürzung fand freilich zugleich eine teilweise Umbildung statt, und infolge dessen tritt das Moment nicht so deutlich zu Tage, als es bei einem reinen Auszug der Fall wäre. Über das Verhältnis kann indessen auch so kein Zweifel bestehen. Die Liturgie des Äthiopiers ist gegenüber der der AK. die spätere. Und was hat nun Harnack gegen den Beweis einzuwenden? Die Annahme, daß die Gebete in der Urgestalt der koptischen Rezension gestanden, sei von Achelis durch Hinweis auf den Äthiopen wohl begründet worden, und der Grund würde selbst dann nicht sicher entscheiden, wenn die Gebete dort gefehlt hätten. Das Argument ist aber dadurch offenbar nicht entkräftet. Es handelt sich ja nicht bloß um die

Weihegebete, sondern auch, was bisher unberücksichtigt blieb, um die Liturgie. Und wenn das Moment keine sichere Entscheidung bringt, was ich übrigens nirgends von ihm behauptete, so kennt die Wissenschaft auch Gründe, welche eine Wahrscheinlichkeit ergeben, und bei einem Problem, wie das in Rede stehende, haben auch diese eine nicht geringe Bedeutung. Harnack sollte das um so weniger vergessen, je öfter er selbst schon in seinen Untersuchungen Wahrscheinlichkeitsgründe geltend machte.

Zweitens verwies ich auf die allgemeine Anlage der beiden Schriften in ihrem ersten Drittel, und fand ein Anzeichen für die Priorität der AK. darin, daß die Schriften in diesem Teil durchgängig parallel laufen, die AK. aber zwischen den Abschnitten über den Exorcisten und die Proselyten eine Reihe von Verordnungen (c. 27—30) bieten, welche bei dem Kopten fehlen, da ein Kompilator, wie er hier nach der einen wie nach der anderen Seite vorauszusetzen ist, im allgemeinen seiner Quelle so lange folge, als sie ihm Entsprechendes bietet, ein Moment, das nur bei dem Kopten zutrifft, während bei der Priorität des Kopten für den Verfasser der AK. anzunehmen ist, er habe seine Quelle nicht in jener Weise benützt, bei dem Abschnitt über den Exorcisten sie vielmehr bei Seite gelegt, eine zweite Quelle herangezogen und dann, nachdem er derselben einige Abschnitte entnommen, wieder zur ersten Quelle zurückgegriffen, ein Verfahren, das bei einem Kompilator gewiß weniger wahrscheinlich ist als das andere. Harnack bemerkt dagegen: inwiefern in dem Argument ein Beweis liegen solle, sei ihm überhaupt nicht klar geworden; es werde im Grunde hier vorausgesetzt, was erst zu beweisen sei,

daß der Kopte der Plagiator sei. Der Leser mag selbst urteilen, ob das Argument nichts anderes als eine petitio principii ist. Ich habe meinerseits nur ein paar Worte beizufügen. Das Argument ist in meiner Schrift etwas kürzer gefaßt als im vorstehenden, und es kann zugegeben werden, daß die bündige Darstellung, welche ich dort gab, einem Anfänger oder mit derartigen Problemen nicht vertrauten Mann nicht sofort beim erstmaligen Lesen verständlich sein mag. Allein eine Untersuchung, wie sie in meiner Monographie vorliegt, pflegt auch nicht für rasches Lesen oder das Bedürfnis von Anfängern eingerichtet zu sein, und sicher konnte ich erwarten, ein Kritiker wie Harnack werde die Sache verstehen, vorausgesetzt, daß er sich die erforderliche Zeit dazu nehmen würde.

Als dritten Grund führte ich für meine Auffassung die Worte in den Überschriften der einzelnen Bücher des Kopten an: durch die Hände des Klemens, da die Worte in der koptischen Schrift keinerlei Grund haben, die Fiktion, die sie begründen, sogar da getilgt ist, wo sie zu erwarten wäre, in dem Verzeichnis der kanonischen Schriften im letzten Apostolischen Kanon, obwohl hier die zwei Klemensbriefe stehen, die Worte also über die Schrift hinaus- und auf eine andere Schrift hinweisen, die unter dem Namen des Klemens verfaßt ist, d. h. auf die AK. Die Sache ist klar. Trotzdem ist sie Harnack wieder unverständlich. Warum könne die griechische Vorlage des Kopten, wird mir entgegengehalten, die Kanones nicht auf die Vermittlung des Klemens zurückgeführt haben, ohne daß die AK. dabei ins Spiel kamen? Wenn die Fiktion in der Schrift selbst keinen

Grund habe, dann brauche sie auch nicht zu deren ursprünglichen Form gerechnet zu werden, sondern könne ihr später beigeschrieben worden sein. Man dürfe doch nicht vergessen, durch wie viele Hände die Äg. KO. gegangen sei, bis sie auf uns gelangte. Auf Minutien, Formalien, Enveloppen sei nichts Sicheres zu bauen: die Entscheidung liege in der Textvergleichung zwischen der Äg. KO. und den AK. VIII. Nun, ich glaube sagen zu können, daß ich dieser Aufgabe mich sorgfältiger unterzog, als irgend ein anderer, sorgfältiger insbesondere als Achelis, der wohl die Texte nebeneinander abdruckte, aber nach seiner eigenen Erklärung nicht näher untersuchte, und ich habe eben nichts entdeckt, was dem Kopten die Priorität sichern würde. Wohl aber fand ich manches, was für das umgekehrte Verhältnis spricht. Ob die hier in Rede stehende Bemerkung dazu gehört oder ursprünglich ist, mag an sich zweifelhaft sein. Jedenfalls läßt sie sich nicht so ohne weiteres beseitigen, wie es durch Harnack geschieht. Die Worte stehen einmal in der Schrift, so wie sie uns überliefert ist, und wenn sie der These Harnacks Eintrag thun, so hat er den Beweis zu liefern, daß sie nicht zur ursprünglichen Form der Schrift gehören. Mit der bloßen Versicherung, daß sie ein späterer Zusatz sein können, ist ihre Bedeutung noch lange nicht aufgehoben. Und was die Frage anlangt, die an mich gerichtet wird, so ist folgendes zu erwidern. Es handelt sich hier nicht um ein Spiel mit abstrakten Möglichkeiten, sondern um die Erklärung von Thatsachen. Wenn zwei miteinander verwandte Schriften vorliegen und beide von Klemens herrühren wollen, die Fiktion aber in der einen selbst begründet, der anderen

dagegen nur aufgeklebt ist, so ist auf die Frage, welches die spätere sei, nur eine Antwort möglich, und wenn man sich etwa zu dieser Lösung nicht verstehen will, so hat man für seine These zwingende Gründe beizubringen, und es genügt nicht, auf die Möglichkeit zu verweisen, daß die griechische Vorlage des Kopten das bot, was dieser eben selbst vermissen läßt.

An vierter Stelle wies ich auf die Überlieferung der Schrift hin. Dieselbe besteht nicht für sich allein; wir kennen sie nur als Bestandteil eines größeren Werkes, und da nun der weitaus größere Teil des Werkes den AK. entnommen ist, so läßt sich schließen, daß auch das weitere Stück, das noch enge mit den AK. sich berührt, von diesen abstamme, und der Schluß ist um so wahrscheinlicher, als das Stück die bemerkenswertesten abweichenden Eigentümlichkeiten mit dem vierten Buch bei Tattam teilt, das anerkanntermaßen ein Auszug aus den AK. ist. Oder darf man nur so ohne weiteres annehmen, wozu die Gegenthese nötigt: Die Vorlage der AK. habe für den Subdiakon und Lektor keine Handauflegung gehabt; der Verfasser der AK. habe dann diese eingeführt; der Mann aber, welcher den im vierten Buch bei Tattam erhaltenen Auszug aus den AK. veranstaltete, habe sich in den fraglichen Punkten nicht an seine Vorlage gehalten, sondern zu der entfernteren Schrift zurückgegriffen, welche seiner Vorlage als Quelle diente? Das Argument hat also eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Und was setzt ihm nun Harnack entgegen? Eben deswegen, läßt er sich vernehmen, weil die Schrift nur als Bestandteil eines größeren Werkes bekannt sei, sei nichts auf den Grund zu geben; die Orientalen haben in ihrem Kirchenrecht Altes

und Junges zusammengebraut; daß in dem großen Sammelwerke Stücke enthalten sind, die offenbar Kenntnis des achten Buches voraussetzen, sei doch kein Argument dagegen, daß es auch Stücke umfasse, die älter seien als dieses Buch. Aber lautet denn mein Argument so, wie es hier wiedergegeben wird? Der Leser kann sich diese Frage selbst beantworten. Ich habe nur Harnack noch eines zu bemerken. Wenn er zum Schluß beifügt, ich sehe im Grunde selbst ein, man könne hier beliebig pro und contra argumentieren, so hat er mich mißverstanden. Meine Darstellung giebt aber zu solcher Auffassung keinen Anlaß, es sei denn etwa insofern, als ich das Moment nicht so betonte, wie es mein Kritiker sicherlich im umgekehrten Fall gethan haben würde, selbst wenn es nicht so viel Beweiskraft hätte, als ihm wirklich zukommt.

Als fünften und stärksten Grund machte ich die Verweisung auf Früheres geltend, welche die Äg. KO. c. 31 mit den C. p. H. gemein hat, indem ich zugleich zeigte, daß die Verweisung nicht auf die Apostolische Kirchenordnung zu beziehen ist, welche der Schrift im Sammelwerk vorangeht. Harnack erwidert einfach: die nächstliegende Beziehung sei eben die auf diese Schrift; was von mir dagegen eingewendet werde, daß sich nämlich beide Bestimmungen nicht vollständig decken, verschlage nichts. Ich will nun selbst keineswegs auf alle Differenzpunkte, die ich hervorhob gleiches Gewicht legen. Von dem dritten soll sogar gänzlich abgesehen werden. Aber die beiden anderen sind unstreitig derart, daß sie nicht durch einen bloßen Machtspruch sich beseitigen lassen, und im ganzen wiegt das Moment um so schwerer, als es in den AK. VIII, 4 eine vollständige Parallele hat und in dieser Schrift

ebenso gut am Platze als in der Äg. KO. fraglich ist.

Mein Beweis ist also nicht widerlegt. Es mag zugegeben werden, daß gegen den einen und anderen Punkt sich einige Einwendungen erheben lassen. Die Argumente verlieren aber deswegen noch keineswegs alle Kraft, und jedenfalls haben sie zusammen so viel Bedeutung, daß wir in einer Frage, bei der für das Gegenteil lediglich nichts spricht, mit Sicherheit ein Urteil fällen können. Harnack mag sich deshalb wundern, daß ich auf Grund des Beweises die Priorität der AK. VIII für feststehend erkläre. Mit mehr Grund könnte man sich darüber verwundern, daß er von einem Beweis für die Gegenthese spricht, während ein solcher gar nicht vorhanden ist. Ich will ihm indessen nicht auf diesem Wege folgen. Beizufügen habe ich, daß ich die Ansicht trotz seiner Verwunderung noch heute festhalte und daß ich dies jetzt sogar mit größerer Entschiedenheit thue als früher. Denn was gegen meine Argumente vorgebracht wurde, ist nicht derart, um sie zu erschüttern, und die neue Untersuchung, zu der mich der Widerspruch veranlaßte, führte mich zu größerer Sicherheit. Dieselbe betrifft zunächst die Stellung der C. p. H. Bei dem Verhältnis, das zwischen beiden Schriften besteht, kommt die Erkenntnis aber auch der Äg. KO. zu statten.

Die Äg. KO. steht nicht überall in unmittelbarer Beziehung zu den AK. In der Verordnung über den Lektor trifft sie im Gegensatz zu den AK. mit den C. p. H. zusammen. Ebenso verhält es sich mit dem Gebet bei der Bischofsweihe, wenn dasselbe aus der äthiopischen KO. aufgenommen wird. Die C. p. H. stellen sich demgemäß als Mittelglied zwischen der Äg. KO. und den AK. dar.

Der Annahme tritt zwar ein Umstand entgegen. In den C. p. H. fehlen einige Stücke, welche in den beiden anderen Schriften stehen: die Liturgie in den AK. VIII, 5—15, bezw. die Notizen über die Liturgie und die Bruchstücke aus derselben in der Äg. KO. c. 31, und das Gebet über die Erstlinge in den AK. VIII, 40, in der Äg. KO. c. 53. Wir müssen somit weiter annehmen, entweder daß die C. p. H. früher einen größeren Umfang hatten als in dem überlieferten Text, oder daß sie für die spätere Schrift nicht die alleinige Quelle bildeten, daß bei deren Abfassung vielmehr auch die Schrift benützt wurde, die dem Verfasser der C. p. H. als Vorlage diente. Von der Erklärung, daß der Verfasser der dritten Schrift die C. p. H. gar nicht kannte, sondern bei Benützung einer anderen Vorlage von selbst auf die Änderungen verfiel, welche auch in jener Schrift stehen, bezw. seine Vorlage gerade an den Stellen und in der Weise umbildete, wo und wie auch der Verfasser der ihm unbekannten C. p. H. dieselbe änderte, wird man abzusehen haben. Wir müssen also bei jenen beiden Erklärungen stehen bleiben. Welcher Erklärung wir aber näherhin den Vorzug geben, die Stellung der C. p. H. wird dadurch nicht wesentlich berührt. Die Schrift bleibt Mittelglied zwischen den beiden anderen Schriften. Nur ist sie in dem einen Fall die einzige Vorlage für die dritte Schrift; im anderen Fall wurde bei Abfassung dieser auch noch die weitere oder erste herangezogen. Die Schwierigkeit, die sich hier einstellt, wurde zwar von Achelis trotz seiner „durchgängigen Vergleichung der Texte" nicht erkannt. Er wird sie aber wohl kaum anders lösen können, und immerhin besteht hier nach seiner bisherigen Stellung zwischen uns

keine Differenz. Die C. p. H. bilden auch für ihn und Harnack eine Mittelstufe zwischen der Äg. KO. und den AK.

Aber in welcher Weise stehen die C. p. H. zwischen den beiden anderen Schriften? Nehmen die AK. die erste und die Äg. KO. die dritte Stelle ein, oder ist das Verhältnis das umgekehrte? Die Antwort auf diese Frage ist nach dem bisherigen nicht zweifelhaft. Da die C. p. H. einerseits ein Mittelglied zwischen den beiden Schriften und andererseits ein Auszug aus dem AK. sind, so kommt die Äg. KO. notwendig in die dritte Linie zu stehen. Das ist das Ergebnis, zu dem die Vergleichung und Prüfung der Texte führt.

Die Äg. KO. verhält sich hienach zu den beiden anderen Schriften näherhin folgendermaßen. Ihr Verfasser schrieb entweder einfach die C. p. H., den Auszug aus den AK. aus, wenn derselbe früher einen weiteren Umfang hatte als jetzt, oder wenn dies etwa nicht der Fall war, so, daß er zugleich den AK. einige Stücke entlehnte, oder wenn umgekehrt die AK. seine Vorlage waren, so benützte er jene Schrift wenigstens an einigen Stellen. Aber er blieb andererseits bei seiner Vorlage oder seinen Vorlagen nicht stehen. Er ging vielmehr auf dem Wege, den bereits der Verfasser der C. p. H. betreten hatte, noch einige Schritte weiter. Wie dieser für den Lektor die Handauflegung strich, so beseitigte er dieselbe für den Subdiakon, und mit ihr auch das ihr entsprechende und aufs engste mit ihr verbundene Gebet, wie dieses der Verfasser der C. p. H. früher ebenfalls bei dem Abschnitt über den Lektor gethan hatte. Wahrscheinlich verfuhr er auch bei der Diakonisse so. Das vierte Buch bei Tattam (c. 67) stellt wenigstens die

Diakonisse in dieser Beziehung dem Subdiakon und Lektor gleich, und da zugleich auf eine frühere Verordnung verwiesen wird und die Verweisung nur auf das zweite Buch gehen kann, so ist anzunehmen, daß die Äg. KO. einen ähnlichen Kanon enthielt. Die Verordnung über den Exorcisten erfuhr eine noch stärkere Umbildung. Während der Subdiakon selbst noch belassen wurde, wenn ihm auch die den höheren Stufen zukommende Handauflegung genommen ward, hört der Exorcist als solcher zu bestehen auf; der Ausdruck wird gar nicht gebraucht; es ist einfach von Empfang von Heilungsgnaden oder Heilgaben die Rede. Die Verordnung lautet in der Äg. KO.: „Von den Heilungsgnaden. Wenn nun einer behauptet: ich habe Heilungsgnaden empfangen durch eine Offenbarung, so soll ihm die Hand nicht aufgelegt werden; denn die Sache wird sich schon offenbaren, wenn er wahr spricht". Die Erscheinung wirft auch auf unsere Frage einiges Licht.

Innerhalb des Zeitraumes, der hier in Betracht kommt, gewinnen die niederen Ordines im Orient nicht an Bedeutung, sondern sie verlieren. Die Handauflegung kommt zwar für den Subdiakon und Lektor nicht so allgemein in Wegfall, als man nach den C. p. H. und der Äg. KO. glauben könnte. Sie findet sich in allen Ritualien, welche Morin in seinem Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus veröffentlichte. Nur in einem Rituale fehlt sie bei dem Lektor, und bei dessen Abfassung wurden nachweisbar die C. p. H. benützt. Aber sonst werden die beiden Stufen ganz anders von den höheren geschieden, als es in den AK. und in den C. p. H. geschieht. Und der Exorcist hat in ihnen gar keine

Stelle mehr. Die Äg. KO., in der er ebenfalls fehlt, berührt sich also in diesem Punkt mit ihnen, und gleich ihnen fällt daher auch sie in der Zeit unter die AK. herab. Freilich ist der Exorcist auch in den Kanones Hippolyts so verflüchtigt wie in der Äg. KO. Ich brauche aber nach dem bisherigen nicht weiter darzulegen, daß von jener Schrift vorerst ganz abzusehen ist.

Bei der Verordnung über den Diakon fügt die Äg. KO. den Worten der AK. und C. p. H. eine längere Erklärung darüber bei, warum der Bischof allein dem Weihekandidaten die Hände auflege (nicht auch die Presbyter). Der Abschnitt findet sich auch in der äthiopischen Kirchenordnung und in den Kanones Hippolyts; er ist also nicht etwa ein späterer Zusatz, sondern gehört der Schrift schon in ihrem Ursprung an. Ich verkenne nun nicht, wie schwer es ist, derartige Stellen zeitlich zu bestimmen und einen wie großen Spielraum hier das subjektive Ermessen hat. Da es sich aber hier nur darum handelt, ob die Schrift die ältere ist, in welcher der Abschnitt fehlt, oder die, welche ihn bietet, so kann das Urteil bei niemand lange schwanken, der auf diesem Gebiete bewandert ist und die Sache einigermaßen unbefangen betrachtet. Die Darlegung spricht in dieser Beziehung deutlich genug.

In dem Kanon über den Bekenner scheint ein Punkt für das umgekehrte Verhältnis zu sprechen. Es wird verordnet, daß, wer um des Namens Gottes willen in Banden gewesen sei, für den Diakonat und Presbyterat der Handauflegung nicht bedürfe, da er die Würde des Presbyterates schon durch sein Bekenntnis besitze. Die Bestimmung steht, jedoch mit Auslassung des Diakonats,

auch in den Kanones Hippolyts, und Achelis unterließ nicht, sie für die Priorität dieser Schriften geltend zu machen. Mit welchem Grund, erhellt aus unserem bisherigen Ergebnis, nach dem die Äg. KO. sicher jünger ist als die AK. Die Beweisführung von Achelis ist aber auch in sich selbst sehr fraglich. Ich habe das in meiner Schrift S. 260 f. gezeigt, und von der dortigen Ausführung ist auch heute nichts zurückzunehmen. Übrigens brauche ich auch darauf in keiner Weise zu bestehen, da die Priorität der AK. vor der Äg. KO. schon aus anderen Gründen feststeht.

IV. Die Kanones Hippolyts.

Mit der Äg. KO. stehen die KH. in engster Verbindung. Die Verwandtschaft ist eine so nahe, daß sich die eine Schrift geradezu als eine bloße Überarbeitung der anderen bezeichnen läßt. Die KH. bilden daher die Quelle der Äg. KO. oder sie sind umgekehrt aus dieser geflossen. Und da beide in der Weise mit den AK. sich berühren, daß die Äg. KO. unter den drei Schriften die Mittelstelle einnimmt, so ergiebt sich, indem das Verhältnis dieser beiden Schriften bestimmt wird, bereits auch die nähere Stellung der KH. Harnack leitet deshalb den Abschnitt über die KH. von seinem Standpunkt aus folgerichtig S. 416 mit dem Satze ein: durch das unrichtige Urteil über die Äg. KO. sei von mir auch die sich anschließende Untersuchung über die KH. in eine falsche Bahn geleitet worden. Allein es ist eben die Frage, ob die Stellung der Äg. KO. durch mich unrichtig bestimmt wurde. Oder vielmehr, es ist keine Frage.

Die Sache war schon nach meiner früheren Erörterung für jeden Unbefangenen entschieden, und nach meiner neuen Ausführung wird auch der Befangene seinen Zweifel aufgeben müssen, wenn er nicht fortfahren will, Behauptungen gegen Beweise zu stellen.

Des weiteren bemerkt mir Harnack: „Eingehend hat er sich mit den Achelisschen Ausführungen nicht auseinandergesetzt, vielmehr eklektisch dies und jenes herausgegriffen, um die These, die KH. seien in ihrem Grunde das, was sie ihrem Titel nach sein wollen, zu bestreiten. Dabei beruft er sich auf Stücke, die Achelis als Interpolationen ausgeschieden hat, indem er das ganze Verfahren, Interpolationen auszumerzen, als fraglich beanstandet. Allein wenn irgendwo, so ist es hier am Platze, und wer gelten läßt, was Funk unbedenklich annimmt, daß die KH. eine einheitliche, aber späte kompilatorische Arbeit, frühestens aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts sind, der leidet an Blindheit in Bezug auf geschichtliche Farben. Es mag sich mit der Äg. KO. verhalten, wie ihm wolle, Achelis mag auch an einzelnen Stellen zu viel, an anderen zu wenig ausgeschieden haben — in der That hat er Anstöße übrig gelassen, wie sie namentlich Duchesne scharfsichtig bemerkt hat —: daß in den Kanones eine abendländische, resp. römische Kirchenordnung aus der Zeit vor Decius vorliegt, die höchst wahrscheinlich dem Hippolyt angehört, sollte nicht bestritten werden".

Das ist ein sehr schiefer Bericht über meine Ausführung. Ich habe keineswegs nur dies und jenes aus der Arbeit von Achelis herausgegriffen, um dessen Ansicht zu bestreiten. Mein Bestreben war vielmehr, alle wich-

tigeren Argumente zu prüfen, und wenn ich je einen Grund überging, indem ich mich etwa über seine Bedeutung täuschte, so hätte Harnack besser gethan, mir denselben zu nennen und dadurch Gelegenheit zu geben, das Versäumte nachzuholen, als sich in einer Behauptung zu ergehen, die in ihrer Allgemeinheit einfach unwahr ist. Ich bin indessen überzeugt, daß mir schwerlich ein Versehen von Belang wird nachgewiesen werden. Und was die übrigen Aufstellungen von Achelis anlangt, so glaube ich mit Recht auf sie nicht eingegangen zu sein, und zwar aus einem doppelten Grunde. Ich verfaßte nicht eine Monographie über die KH. Für meine Arbeit bildete diese Schrift nur einen untergeordneten Punkt, und ich mußte mich daher bei ihrer Erörterung in den Schranken halten, die durch meinen größeren Plan gegeben waren. Immerhin widmete ich der Schrift fünfzehn Seiten (S. 265—280), der These von Achelis mehr als elf, und wenn man das folgende in Betracht zieht, dürfte ich damit eher zu viel als zu wenig gethan haben. Kürze war nämlich zweitens hier auch deswegen angezeigt, weil das Verfahren von Achelis im Grunde verkehrt ist. Anstatt die drei oder vier in Betracht kommenden Schriften wirklich auf ihr Verhältnis zu prüfen, glaubte er, wie hier wiederum zu betonen ist, das Verhältnis schon durch eine bloße Nebeneinanderstellung der Texte gewonnen zu haben, ohne zu bedenken, daß das Verhältnis an sich auch das umgekehrte sein kann. Er setzte also als bewiesen voraus, was in Wahrheit erst zu beweisen war, daß die KH. und die Äg. KO. vorausgehen; und daß bei dieser Täuschung die Erörterung über die KH. not litt, braucht nicht weiter bemerkt zu

werden. Und weil es mit dem Ausgangspunkt so steht, war ferner der Reinigungsprozeß, dem die KH. unterzogen wurden, zu beanstanden, und zwar nicht bloß in einzelnen Stücken, sondern im ganzen und grundsätzlich. Ich sehe heute noch in ihm eine Verkehrtheit, und auch die Diagnose auf Farbenblindheit, die mir gestellt wird, macht mich in dem Urteil nicht irre. Wer das Problem so wenig durchgearbeitet hat, daß er nicht einmal die entscheidenden Punkte zu würdigen weiß, obwohl sich dieselben mit Händen greifen lassen, hat schwerlich das Recht, bei einer Schrift, wie die KH. sie sind, zum Richter über geschichtliche Farben sich aufzuwerfen. Man beweise vor allem, was bisher bloß behauptet wurde, daß das Verhältnis der fraglichen Schriften wirklich ist = a : b : c, und nicht auch umgekehrt sein kann = c : b : a; man widerlege die Gründe, die ich für die Priorität der AK. gegenüber den C. p. H. und der Äg. KO. vorgebracht habe, und dann mag man bei den KH. untersuchen, ob sie in die Zeit und in das Land fallen, wo der Mann wirkte, von dem sie nach der Überschrift herrühren wollen. So lange dies nicht geschieht, bewegt man sich fortwährend auf falscher Bahn. Man will eine Schrift Rom und dem Anfang des dritten Jahrhunderts zuweisen, welche aus Gründen, die, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, weit stärker sind als die, welche für jene These sich auffinden lassen, dem Orient angehört und nicht vor dem fünften Jahrhundert entstanden sein kann.

Bei diesem Sachverhalt ist es auch heute noch wie früher an sich überflüssig, alle Aufstellungen von Achelis über die KH. zu prüfen. Dieselben haben ja von Haus

aus alles gegen sich, da die Schrift aus anderweitigen Gründen von Hippolyt ebensowohl zeitlich als örtlich sehr weit entfernt ist. Ich könnte um so mehr von einer weiteren Prüfung absehen, als auch Harnack lediglich nichts Neues vorbringt. Es wird zwar anerkannt, daß mein Urteil zum Teil begründet sei, indem bemerkt wird, Achelis werde gewiß auch meine Einwendungen benützen, um seine Untersuchung an einigen Stellen zu revidieren. Aber auf einzelnes wird nicht eingegangen, nicht einmal gesagt, welche meiner Gegengründe die richtigen sind, die Aufgabe vielmehr einfach mit der Phrase abgelehnt: zu einem neuen Beweis für die These von Achelis gebe meine Ausführung keine Veranlassung, da sie nur auf einige Punkte eingehe und überhaupt nicht auf der Höhe meiner übrigen Ausführungen stehe. Gleichwohl sollen die Argumente jetzt alle beleuchtet werden. Wenn Harnack auch nichts zur Sache beibrachte, so kann doch sein Ansehen dem Irrtum Vorschub leisten. Ich werde der Ausführung von Achelis Schritt für Schritt folgen.

Nach der Synopsis der drei bekannten Schriften folgt zunächst ein Abschnitt über den Wert des jetzigen Textes der K.H., und in demselben wird das Verfahren gerechtfertigt, das beim Abdruck der Schrift beobachtet wurde. Achelis erklärt nicht weniger als ein Drittel für interpoliert und giebt die Kanones von 20^{b} an in folgender Reihe: 20^{b}, 32—33^{a}, 20^{c}, 33^{b}—36, 22, 24^{a}, 37, 28, 29, 30 fin., 31, 21, 24^{b}—27, 29, 23, 38. Die zweite Hälfte erhält also eine ganz neue Ordnung, ein Drittel wird für unecht erklärt, namentlich der lange Kanon 30 bis auf den Schlußsatz. Die weitgreifende

Kritik stützt sich hauptsächlich auf die Äg. KO., und diese Schrift bietet die erforderliche Grundlage nur unter der Voraussetzung, daß sie eine Bearbeitung der KH. ist. Die Voraussetzung trifft aber, wie ich gezeigt habe, nicht zu. Jedenfalls wurde sie von Achelis nicht erhärtet, und so hängt die Rekonstruktion der Schrift in der Luft. Doch sei das nur nebenbei bemerkt. Ob die Schnur so leichthin zerschnitten werden kann, welche die jetzigen KH. zusammenhält, und ob es angeht, die Hälfte der Schrift gänzlich umzustellen und ein Drittel als unecht auszuscheiden, kann uns im allgemeinen zunächst gleichgültig sein. Es genügt, das Verfahren an einigen Punkten zu prüfen, und die Prüfung läßt sich mit der Hauptaufgabe verbinden, die uns obliegt und zu der wir nunmehr schreiten, der Untersuchung der Gründe, welche für den Ursprung der Schrift in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und im Abendland sprechen sollen.

Die Gründe werden bereits in den beiden folgenden Kapiteln berührt, in denen eine Darstellung der Gemeindeverfassung und der Gottesdienste nach der Schrift geboten wird. Da aber das weitere Kapitel S. 212—268 dieser Untersuchung besonders gewidmet ist, so halte ich mich an dieses, indem ich zum Schluß auch noch auf die frühere Ausführung zurückgreife. Es werden im ganzen zwölf Gründe vorgebracht. Aus der Kirchenverfassung soll haupsächlich die Zeit, aus dem Kultus und der Disziplin näherhin die Heimat der Schrift sich bestimmen lassen.

1. Der Klerus, bemerkt Achelis S. 219, bestehe aus Bischof, Presbytern und Diakonen; daneben stehen Lektoren, Witwen und Jungfrauen in einem Ehrenrang

in der Gemeinde. Das sei aber der Zustand der Verfassung zur Zeit Tertullians. — Die Darstellung setzt die Ausführung S. 150—152 voraus, in welcher der Nachweis versucht wird, daß die Stellen der Schrift, in denen der Subdiakon erwähnt wird, später interpoliert wurden. Der Beweis kann aber keinen besonnenen Kritiker befriedigen. Ich habe das bereits in meiner Schrift S. 272—273 ausgeführt, und ich kann mich hier auf ein paar Bemerkungen beschränken. Unter den Gründen, welche den Abschnitt verdächtig machen sollen, wird auch der geltend gemacht, daß der Subdiakon dem Lektor folge, während er sonst demselben überall vorangehe. Es soll nicht betont werden, daß die Stellung schon vorher in der Äg. KO. sich findet und erst von hier aus in die KH. gelangte, da Achelis das Verhältnis der Schriften glaubt anders auffassen zu sollen. Aber folgendes sei hervorgehoben. In der sog. Apostolischen Kirchenordnung geht der Lektor sogar dem Diakon voran. Vgl. die Ausgabe in meiner Doctrina duodecim apostolorum p. 64—66. Der Punkt rechtfertigt also die Annahme einer Interpolation nicht. Zudem ist der Subdiakon an dem betreffenden Orte durch die Äg. KO. so vollständig gedeckt, daß er als durchaus gesichert gelten kann. Die Beseitigung desselben ist daher nichts anderes als ein Gewaltstreich, und wie sie nicht so fast durch eigentlich kritische Bedenken, als vielmehr einfach durch die These von Achelis veranlaßt wurde, erhellt daraus, daß als erster Verdachtsgrund S. 150 der angeführt wird, daß der Subdiakonat vor der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht nachweisbar sei, d. h. in die Zeit Hippolyts nicht passe. Der Hauptgrund ist also einfach eine petitio

principii, und mit den anderen Gründen steht es nicht besser. Der Subdiakon hat somit seine Stelle in den KH. zu behalten, und wenn er bleibt, so ist die Theorie von Achelis nicht wenig gefährdet. Dagegen bildet das Fehlen der auf den Subdiakonat und Lektorat folgenden Ordines minores gegen die Annahme eines späteren Ursprungs der Schrift keine Instanz. Wir haben bereits gesehen, daß dieselben im Orient allmählich in Abgang kamen.

2. Der Verfasser sei sichtlich bemüht, durch allerlei Ehrenvorrechte die Stufenfolge Bischof — Presbyter — Diakon einzuprägen. Aus seinen Bemühungen sei deutlich, daß diese Reihenfolge noch nicht so fest gewurzelt sei, und ältere Zustände blicken hie und da durch. Noch finde sich der Satz, daß der Presbyter dem Bischof völlig gleichstehe, außer daß er nicht auf der Kathedra sitzen und nicht ordinieren dürfe. Das sei eine Antiquität; darin spreche sich der ältere Zustand aus, daß der Bischof primus inter pares des Presbyteriums sei, während dieser doch im übrigen hier schon als der lebendige Mittelpunkt aller Lebensäußerungen der Gemeinde erscheine. Das mache es ratsam, die KH. eher in die erste als in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts zu verlegen. — Von dem Streben, eine Stufenfolge unter den Geistlichen zu begründen oder einzuprägen, ist aber schlechterdings nichts wahrzunehmen. Die Grade erscheinen durchweg als feststehend, und wenn man je in seinem Urteil darüber schwanken könnte, so braucht man nur ähnliche Schriften aus späterer Zeit heranzuziehen, um den Zweifel als grundlos zu erkennen. Die fragliche Antiquität findet sich ferner, wie Achelis selbst nicht umhin kann zu be-

merken, noch bei Hieronymus und Chrysostomus. Sie kommt noch viel häufiger und noch viel später vor. Es sei nur an Isidor Etym. VII, 12; Dist. 21 c. 1 u. Dist. 93 c. 24 im Corp. iur. can. erinnert. Man sieht also nicht, wie sie auch nur in das 3. Jahrhundert, geschweige denn in die erste Hälfte desselben zurückführen sollte.

3. Von besonderer Wichtigkeit sei der „enthusiastische" Zug, der den K.H. anhafte. In alten Zeiten haben in der Kirche die charismatisch Begabten die höchsten Ehrenstellen eingenommen; und auch als die Charismen aufzuhören begannen, seien die noch vorhandenen Gaben aufs höchste geehrt worden. Daneben stehen die Konfessoren in Ansehen, und ihr Selbstbewußtsein, das sich aus dem allgemeinen Ansehen herleitete, habe dem Klerus, der geordneten Verwaltung der Kirche oft viel zu schaffen gemacht. Die K.H. haben nun darin ihre Bedeutung, daß sie alle charismatisch begnadeten Personen sowie alle Konfessoren in den Bereich des Klerus ziehen. Auf diese Weise suchen sie einen Ausgleich zwischen dem Amt und der außerordentlichen Auktorität einzelner Gemeindeglieder herzustellen. Ihrer Auffassung nach sei eben die religiöse Wirksamkeit der Kleriker der wichtigste Teil ihrer amtlichen Funktionen. Der Bischof sei der höchste Exorcist der Gemeinde; er verrichte als summus sacerdos Krankenheilungen; ebenso der Presbyter; der Diakon sei der Katechet, und die Exorcisation werde als die wesentliche Befugnis bei seiner Ordination hervorgehoben. Eben deswegen sollen auch alle, die eine solche Heilungsgabe von Gott erhalten haben, Presbyter werden; ebenso alle Martyrer, in deren Leiden um Christi willen sich der Geist Gottes gezeigt habe; ihr Anrecht erstrecke sich teil-

weise sogar auf die Konfessoren. Es liege aber gerade aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts eine Reihe von Beispielen vor, die beweisen, daß damals die Auktorität der Konfessoren nach ihrer Aufnahme in den Klerus hin tendierte: Tertullian Adv. Valent. 4; die Geschichte des Konfessor Natalis Eus. V, 28; die Geschichte Kallists Philos. IX, 12, der Presbyter und Konfessoren Maximus und Moses Eus. VI, 43, 6. 20, der Bischöfe Asklepiades von Antiochien und Alexander von Jerusalem, die früher Bekenner geworden seien Eus. VI, 8, 7; 11, 4, der Konfessoren Celerinus und Aurelius, die durch Cyprian zu Lektoren eingesetzt, und des Martyrers Numidicus, der durch denselben Bischof zum Presbyter designiert worden sei (S. 220—226). — Richtig ist, daß die Bekenner vielfach Kleriker wurden und daß man ihre Aufnahme in den Klerus als eine ihrer Standhaftigkeit gebührende Belohnung ansah. Aber nirgends in der gesamten Litteratur des christlichen Altertums findet sich ausgesprochen, was die KH. c. 6 sagen, daß das Martyrium die Presbyterweihe ersetze, und es ist deshalb unrichtig, wenn Achelis S. 225 behauptet, daß der fragliche Kanon nicht etwas durchaus Neues und Singuläres biete. Ebenso ist unrichtig, wenn er den Kanon dahin deutet: die Martyrer und Konfessoren (S. 163) sollen alle Presbyter werden. Von einem Soll ist in dem Kanon nichts zu finden. Die lateinische Übersetzung lautet: martyr meretur gradum presbyteralem; confessor dignus est presbyteratu, und daß diese Worte einen anderen Sinn haben, liegt auf der Hand. Demgemäß fällt auch alles dahin, was Achelis aus der fraglichen Bestimmung über die Zahl der Presbyter folgert.

Noch unrichtiger ist endlich die Deutung von c. 8: alle, die eine Heilungsgabe von Gott erhalten haben, sollen Presbyter werden. In dem Kanon ist der Presbyterat gar nicht genannt. Es ist einfach von Ordination die Rede, und wenn der Ausdruck bei der schlechten Beschaffenheit des Textes, der uns hier gerade dargeboten wird, etwa in der Schrift selbst dunkel sein sollte, so wird doch jeder Zweifel über seine Bedeutung sofort durch einen Blick auf die verwandten Schriften gehoben. Die Ordination ist die Handauflegung zum Exorcistat. Es will näherhin gesagt werden, was in den verwandten Schriften deutlich zu lesen ist, daß in einem solchen Fall die Handauflegung nicht erteilt wird. Achelis kam zu seiner falschen Interpretation offenbar nur unter dem Einfluß der falschen Thesis, von der er ausging. Der „enthusiastische" Zug ist also in der Schrift nicht so gar groß, als Achelis behauptet. Einer der Punkte, die für ihn angeführt werden, kommt ganz in Wegfall. Bei den anderen leidet die Darstellung an Übertreibung. Im übrigen ist zuzugeben, daß die Verordnung über die Martyrer und Konfessoren noch am ehesten für eine frühere Zeit spricht. Aber einen Beweis ergiebt sie in dieser Beziehung nicht, wie ich bereits S. 260 f. in meiner Schrift dargethan habe. Die Verordnung weist eher auf einen Späteren hin, der die bezüglichen Verhältnisse des Altertums nur mehr aus der Litteratur kannte, als auf einen Mann, der ihnen persönlich noch näher stand, und daß die Schrift in der That einen solchen Eindruck hervorruft, muß ja Achelis, wenn auch bei einem anderen Punkte, S. 218 selbst anerkennen. Wie es sich aber damit verhalten mag: die Stellung, welche die KH. in

der Reihe der fraglichen Schriften einnehmen, nötigt uns unbedingt, von dem 3. Jahrhundert abzusehen.

4. Einen Anhaltspunkt zur Datierung gebe auch die Bestimmung über die Bischofswahl, die Wahl durch die Gemeinde, ohne daß gesagt und vorausgesetzt werde, daß der Klerus an ihr durch einen besonderen Akt beteiligt sei, und die Ordination durch einen Bischof oder einen Presbyter (c. 2). Das sei zweifellos eine frühere Stufe der Entwicklung als die zur Zeit Cyprians bestehende Praxis (S. 226—328). — Durchaus nicht. Die Sache steht bei Cyprian im wesentlichen nicht anders als in unserer Schrift. Nach seinen Briefen nimmt der Klerus noch keine besondere Stellung bei der Bischofswahl ein. Die Hauptstellen finden sich in Ep. 59 u. 67. Dort ist einfach von populi suffragium (c. 5) und von universi populi suffragium (c. 6), hier von universae fraternitatis suffragium (c. 5) und einer Wahl plebe praesente (c. 4—5) die Rede. Ep. 68, 2 spricht zwar von cleri ac plebis suffragium, ep. 55, 8 von clericorum testimonium et plebis suffragium. In jener Stelle erscheint aber der Klerus, wenn er auch besonders genannt wird, auf derselben Stufe wie das Volk; er hat gleich diesem das suffragium; und aus dieser Stelle kann man in der fraglichen Richtung nichts folgern, weil mit der Spezialisierung offenbar nur die Gültigkeit der Wahl des Papstes Kornelius recht betont werden will und weil das testimonium in Ep. 44, 3 auch dem Volke zukommt. Neben der Wahl der Gemeinde tritt bei Cyprian allerdings noch der consensus coepiscoporum, bezw. das iudicium episcoporum deutlich hervor. Aber die Anwesenheit von Bischöfen kennt auch unser Kanon, indem

er bestimmt, daß einer aus den Bischöfen zur Vornahme der Weihe gewählt werde, und wenn von diesen Bischöfen auch nicht ausdrücklich gesagt ist, daß ihnen bei der Wahl ein Konsens zukam, so haben wir doch allen Grund, den Kanon so zu verstehen. Denn ganz müßige Zuschauer bei der Wahl waren die Bischöfe doch schwerlich, wenn ihnen die wichtige Aufgabe zukam, den Gewählten zu weihen und durch die Weihe zur Ausübung des bischöflichen Amtes zu befähigen. Daß die verwandten Schriften alle von συνευδοκεῖν reden, soll nur erwähnt, aber wegen der abweichenden Ansicht über das Verhältnis der Schriften nicht betont werden. Und was den anderen Punkt anlangt, so hat Achelis vor allem den Text unrichtig wiedergegeben. Es heißt nicht: der Weihende werde aus den Bischöfen o d e r den Presbytern gewählt, sondern: aus den Bischöfen u n d den Presbytern. Mit dieser Richtigstellung ändert sich aber sofort die ganze Lage, und wenn wir in Betracht ziehen, daß dem Presbyter c. 4 die Befugnis zur Ordination ausdrücklich abgesprochen wird, so wissen wir auch, wie die dortige Stelle zu verstehen ist. Der Ausdruck presbyteri ist c. 2 ein bloßer Pleonasmus und synonym mit dem Wort episcopi.

5. Der Bischof werde in dem Weihegebet c. 3 als Nachfolger der Apostel bezeichnet, und die Theorie vom apostolischen Bischofsamt sei eine abendländische, in ihrem vollen Umfang zuerst durch Hippolyt und Kallist vertreten. Der abendländische Ursprung der K.H. sei damit sehr wahrscheinlich (S. 228). — Was ist aber das für ein Beweis? Es handelt sich um die Frage, ob die Schrift dem Anfang des 3. Jahrhunderts und dem Abend-

land oder frühestens dem 5. Jahrhundert und dem Orient angehöre, und da wird geschlossen: weil sie einen Zug enthält, der vermeintlich im Abendland aufkam und hier seine volle Ausbildung am Anfang des 3. Jahrhunderts erhielt, so fällt sie wahrscheinlich ins Abendland. Ist denn das andere nicht ebenso möglich? Oder wagt man etwa zu behaupten, die fragliche Theorie sei vor dem 5. Jahrhundert dem Orient unbekannt geblieben? Die Theorie brauchte sogar allem nach nicht einmal vom Abendland aus ins Morgenland zu kommen, sondern sie läßt sich hier früher nachweisen als dort. Beruhen auf ihr nicht die Bischofskataloge, und rühren nicht die ältesten Kataloge von Orientalen her, einer von Irenäus, der zwar sein späteres Leben im Abendland zubrachte, aber als Theologe doch dem Morgenland angehört, wo er seine Bildung empfing, einer von Hegesipp, Männer, die beide älter sind als die von Achelis angeführten Zeugen?

6. Die Abhaltung des Gottesdienstes am Sonntag und an einigen Wochentagen, aber noch nicht an jedem Werktage weise auf die Übergangszeit vom Ende des 2. bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts und zugleich auf den Occident hin. — Was aber dafür sprechen soll, bestand noch viel später in den verschiedensten Ländern. Zeugen sind Augustin Ep. 54 und Sokrates KG. V, 22. Das Argument führt also weder ins Abendland noch an den Anfang des 3. Jahrhunderts.

7. Das Amen, das jeder einzelne Gläubige nach Empfang (nicht nach Genuß, wie Achelis S. 229 unrichtig schreibt) der hl. Speise sage (c. 19), weise unter Voraussetzung der Jahre 200—250 als Zeit der Schrift auf ihre Abfassung im Gebiet der römischen Sitte hin,

sicher von Alexandrien hinweg, da Dionysius d. Gr. noch den alten Brauch bezeuge, nach dem die Gemeinde unmittelbar vor Empfang der Eucharistie das Weihegebet des Liturgen durch ein gemeinsames Amen bestätigt habe. — Aber woher wissen wir denn, daß das eine Amen das andere ausschloß, bezw. ablöste? Die Didache handelt an der betreffenden Stelle (11, 6) wahrscheinlich gar nicht von der Kommunion. Indessen will ich darauf in keiner Weise bestehen. Die Schrift soll ebenso wie Justin das gemeinsame Amen haben. Daraus folgt aber noch keineswegs, daß nicht auch das besondere Amen noch nachkam. Denn dieses ist die Antwort auf das Wort, mit dem die Kommunion dem einzelnen gespendet wird. Es ist daher nur zu erwarten, wo dieses Wort erwähnt wird, d. h. die Spendung der Eucharistie an den einzelnen dargestellt wird, wie es in der That überall, wo es in der Litteratur zu finden ist, nur in jener Verbindung auftritt, und dort trifft jene Voraussetzung nicht zu. Ebenso wenig bei Dionysius von Alexandrien. Es ist sogar fraglich, ob derselbe hier überhaupt in Betracht kommt. Die εὐχαριστία, auf die bei ihm das Amen folgt (Eus. VII, 9, 2), kann ebenso gut das große Dankgebet sein, das in der Liturgie dem Kommuniongebet voranging, als dieses selbst, und jene Deutung verdient m. E. den Vorzug. Umgekehrt folgt aus der Erwähnung des besonderen Amen nicht, daß das allgemeine nicht voranging. Der Schluß wäre nur richtig, wenn in den betreffenden Stellen nicht nur die Kommunionspendung, sondern auch der vorausgehende Teil des Gottesdienstes geschildert wäre, in dem das allgemeine Amen seine Stelle hatte oder haben sollte, was aber

überall nicht der Fall ist. Achelis muß also seinen Beweis ganz anders führen. Sein Bemühen wird übrigens auch fortan schwerlich von Erfolg sein. Das Dokument, welches uns über den Punkt in erster Linie sicher unterrichtet, hat beide Amen, die AK.

8. Ein neuer Grund, nicht unter Cyprians Zeit hinabzugehen, liege darin, daß in den KH. c. 32 wie bei Justin das Gemeindeeinkommen lediglich den Armen zukomme, nicht auch dem Klerus, für den ein Gehalt zuerst durch die Apostolische Didaskalia und Cyprian erwähnt werde. Ein Recht auf Anteil an den Oblationen werde für ihn ausdrücklich ausgeschlossen (S. 229). — Aber wo ist denn der ausdrückliche Ausschluß? Die Stelle, auf welche die Behauptung sich stützt, lautet: Si distribuitur oblatio, distribuatur etiam eleemosyna pauperibus. Hier wird also verordnet, daß auch den Armen ein Almosen gespendet werde, und das soll ein ausdrücklicher Ausschluß der Kleriker von den Oblationen sein! Das Wörtchen „auch" schließt ja nicht aus, sondern ein, und bei einer Sache, die sich nach dem Schriftwort Matth. 10, 10 und I Kor. 9, 13 so sehr von selbst versteht, wie der Anteil der kirchlichen Vorstände an den Oblationen, nötigt die Stelle geradezu, an die Geistlichen zu denken. Der Punkt beweist also nichts für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. Im Gegenteil, wenn man ihn betonen will, so spricht er für eine erheblich spätere Zeit, da das bezügliche Recht der Kleriker in den KH. bereits als so fest begründet erscheint, daß es nicht einmal hervorgehoben zu werden brauchte.

9. Da die Agapen in den KH. längst von der Eucharistie abgetrennt seien und in Alexandrien die ur-

sprüngliche formlosere Art der Eucharistie in Verbindung mit den gemeinsamen Mahlzeiten noch zur Zeit des Klemens bestehe, sei die Abfassung der Schrift in Ägypten ausgeschlossen und die in der römischen Auktoritässphäre wahrscheinlich geworden, in welche, wenn nicht alles trüge, die Ausbildung des gottesdienstlichen Rituals zu verlegen sei. — Aber Ägypten wird selbst nur ausgeschlossen, wenn die ursprüngliche Abendmahlsfeier dort um 200 noch bestand und die KH. unmittelbar darauf verfaßt wurden. Der Schluß beruht also auf einer doppelten Voraussetzung, und jede dieser Voraussetzungen ist ihrerseits fraglich. Oder steht jene Zeit für die Schrift etwa fest? Meine ganze Ausführung giebt auf die Frage die Antwort. Für den Fall, der hier gerade noch besonders in Betracht zu ziehen ist, daß Alexandrien etwa die Heimat der Schrift ist, wird selbst Achelis einen so frühen Ursprung nicht zu behaupten wagen. Sein Beweis für die Zeit hängt ja mehrfach mit dem Beweis für den Ort aufs engste zusammen. Für die Fortdauer der ursprünglichen Abendmahlsfeier in Alexandrien bis um 200 wird sodann Bigg, The Christian Platonists of Alexandria 1886 p. 103 sq., als Gewährsmann angerufen. Derselbe spricht sich allerdings in diesem Sinne aus. Aber er thut es auch mit allem Vorbehalt. Er beginnt den Abschnitt mit der Bemerkung: This statement . . may seem doubtful, and indeed I make it with some hesitation, und nachdem er dann seine Argumente vorgetragen, schließt er mit den Worten: We may infer froms this perhaps that Alexandria also had clung to the primitive usage after it had been abandoned by others. Er kommt also über ein

Vielleicht nicht hinaus. Achelis aber behandelt den Punkt ohne weiteres als eine feststehende Thatsache. Andere werden nicht einmal so weit gehen als Bigg. Die von ihm angeführten Gründe oder Stellen geben keinen Anlaß, die fragliche Praxis bei Clemens und für die Kirche von Alexandrien um 200 gegenüber der übrigen Kirche hier eine Ausnahmestellung anzunehmen.

10. Auf die Nähe der Heimat Tertullians, welcher De corona 3 die Diakonen direkt von der Sakramentsspendung ausschließe, weise der Umstand, daß die Austeilung der Kommunion zum Amt des Bischofs und der Presbyter gehöre, der Diakon das Recht dazu nur mit deren Erlaubnis erhalte (c. 19, 30, 31). — Allein die Voraussetzung, auf welcher der Schluß ruht, ist grundlos. Die Stelle bei Tertullian lautet: Eucharistiae sacramentum ... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus. Die praesidentes mögen zunächst allerdings Bischof und Presbyter sein. Aber nichts steht entgegen, daß unter Umständen auch der Diakon unter dem Ausdruck begriffen wird, und an unserer Stelle liegt für diese Deutung am wenigsten ein Hindernis vor. Tertullian will zeigen, daß manche kirchliche Übung nicht nur nicht in der Schrift stehe, sondern ihr sogar widerstreite, und führt zum Beleg für den Satz die Praxis bei der Kommunion an, indem die Eucharistie von den kirchlichen Vorstehern gegeben werde, während sie nach der Schrift von den Gläubigen selbst genommen werden sollte. Wie kann man da behaupten, die Diakonen werden durch Tertullian von der Kommunionspendung ausgeschlossen, und vollends gar, sie seien direkt ausgeschlossen? Und mit welchem Grund nimmt man auf einem Gebiete, auf

dem strenges Festhalten an dem Herkommen vorauszusetzen ist, in kurzer Zeit einen doppelten Wechsel in der afrikanischen Kirche an? Nach Justin teilen die Diakonen die Eucharistie aus, und Achelis wird nicht bestreiten, daß diese Praxis damals in Rom, und wenn hier, dann auch bei der engen Verbindung der beiden Kirchen in Afrika bestand. Durch Cyprian De lapsis 25 erfahren wir andererseits, daß die Diakonen den Kelch zu spenden pflegten und auch wohl, wie Achelis selbst annimmt, das Brot. Und in der Zwischenzeit sollte es in Afrika und in Rom anders gewesen sein! Man sollte nach 150 sich von der ursprünglichen Praxis abgewendet haben und vor 250 wieder zu ihr zurückgekehrt sein! Wir sollen diese Folgerung, die alles gegen sich hat, ziehen auf Grund einer Stelle, die uns dazu keinerlei hinreichenden Grund giebt!

11. Als ein Erkennungszeichen für die Zeit der KH. dürfe auch der Priesterbegriff angeführt werden. Das Wort sacerdos komme außer c. 12, wo es von dem heidnischen Priester gebraucht werde, dreimal vor, einmal in c. 24 und zweimal in c. 36, und die Art seiner Verwendung scheine die Güte der Überlieferung an diesem Punkte zu verbürgen. Denn der Priesterbegriff der KH. sei der Tertullians und nicht der Cyprians. Er werde hier lediglich vom Bischof angewandt und beziehe sich auf den Presbyter nur insofern, als der Bischof c. 24 princeps sacerdotum genannt werde; ebenso wie er bei Tertullian De bapt. 17 summus sacerdos und bei Hippolyt in der Vorrede der Philosophumenen als Besitzer der ἀρχιερατεία bezeichnet werde. Es sei ferner noch keineswegs die solenne Bezeichnung; in dem langen Abschnitt der Ordinationen komme er gar

nicht vor. Er bezeichne endlich noch nicht die spezielle Dignität seines Inhabers; es sei noch kein Kapital im Interesse des Klerus aus ihm geschlagen. Die Erscheinung weise zugleich auf abendländische Herkunft hin. Denn der Priesterbegriff, den wir hier noch im ersten Stadium seiner Entwicklung sehen, sei westlichen Ursprungs (S. 230 f.). — Gerade deswegen aber und vorausgesetzt, daß es so ist, darf man bei einer Schrift, bei welcher der Ursprung im Abendland 200—250 oder im Orient in späterer Zeit in Frage steht, die Erscheinung nicht ohne weiteres in jenem Sinn deuten, wenn man nicht eine petitio principii begehen will. Der Punkt ist indessen zu einer näheren Zeit- und Ortsbestimmung überhaupt nicht zu verwenden, und um sich davon zu überzeugen, braucht man nur eine Anzahl von zeitlich und örtlich bestimmten Schriften auf denselben zu prüfen.

12. Die KH. berühren sich vielfach mit Tertullian, und die Parallelen seien so häufig, daß das Neue, was wir aus der Schrift lernen können, dadurch stark vermindert werde. Fasten, Gebet, Buße, Taufe, Jungfrauenschleier, Soldatenkranz, alles dieses berühre der Autor in kurzen Vorschriften; Tertullian habe über dieselben Gegenstände umfangreiche Traktate geschrieben. Und Widersprüche in den Observanzen seien fast nirgends zu konstatieren. Sieben Punkte sollen dies näherhin beweisen.

a) Die KH. c. 17 vertreten die von Tertullian bekämpfte Sitte, der zufolge nur die verheirateten Frauen sich verschleiern, und da Tertullian De virg. vel. 2 sich für den von ihm verfochtenen Brauch auf die Übereinstimmung mit der griechischen Sitte berufen könne, so liege ein neuer Grund vor, den Verfasser der KH. im

Westen zu suchen (S. 231 f.). — Die Sache steht gerade umgekehrt. Die Stelle c. 17 lautet: Iuniores feminae virgines, quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur, capita velent sicut mulieres grandiores παλλίοις, neque tamen tenui panno utantur. Sie besagt offenbar: wenn die Jungfrauen in das Alter eintreten, in welchem sie den Frauen gleichstehen und diesen beigezählt werden, sollen sie sich ebenso wie diese verschleiern. Nicht aber schreibt sie nur vor, wie Achelis meint, daß die Weiber von dem Moment ihrer Verheiratung an das Gesicht mit dem Pallium bedecken sollen. Diese Deutung ist, wie ich bereits in meiner Schrift S. 277 gezeigt habe, sprachlich unhaltbar. Sie hat aber auch alle Wahrscheinlichkeit gegen sich. Die Verschleierung der verheirateten Frauen bildete im Altertum m. W. nie einen Gegenstand des Streites. Sie bedurfte daher auch nicht leicht einer Regelung. Und wenn die Verordnung auf Jungfrauen, näherhin auf ältere Jungfrauen sich bezieht, dann verrät sie für die Schrift orientalischen Ursprung.

b) Tertullian De corona verbiete allen christlichen Soldaten, bei militärischen Festlichkeiten sich mit einem Kranze zu schmücken, und er berufe sich dafür auf die allgemeine christliche Sitte, das Bekränzen überhaupt zu meiden. Auch die KH. c. 13 führen das Vermeiden der Bekränzung als eine der notwendigen Bedingungen auf, unter denen ein Soldat schließlich unter die Christen aufgenommen werden dürfe (S. 232). — Das ist wirklich eine Parallele. Aber sie ergab sich bei der allgemeinen Stellung des christlichen Altertums zu den Kränzen so sehr von selbst, daß sie nicht besonders zu betonen ist.

c) Nach Tertullian De ieiun. 13 habe der Bischof das Recht gehabt, zuweilen Fasten für die ganze Gemeinde (Achelis sagt unrichtig: Kirche) auszuschreiben. Auch in den KH. c. 32 sei dies vorausgesetzt nach der durch den Kontext geforderten Korrektur gemäß der Äg. KO. (S. 232). — In Wahrheit ist in den KH. von einem Fastenausschreiben nicht die Rede. Die Stelle lautet: Clericis libera sit facultas voluntarie ieiunandi; episcopus autem ieiunio non se obstringat, nisi clerus cum ipso ieiunet. Wie wenig die Deutung in der Stelle begründet ist, verrät Achelis selbst, indem er S. 104 bemerkt, daß das Fasten, von dem die KH. reden, nicht bloß als ein durch den Bischof vorgeschriebenes besonderes, sondern auch als ein gewöhnliches und herkömmliches gefaßt werden kann, und indem er S. 156 Anm. bekennt, daß eigentlich nur das einschlägige Wort Tertullians und die noch weiter (?) reichende Befugnis, Abendmahlsgottesdienste nach Belieben anzusetzen, ihn zu seiner Auffassung führten. So läßt sich freilich eine Affinität auch da herstellen, wo schlechterdings keine besteht. Und was die angeblich notwendige Textesemendation anlangt, so ist sie nicht etwa nur fraglich, sondern geradezu unzulässig. Die Äg. KO. nennt im zweiten Satz allerdings das Volk statt des Klerus. Aber sie hat auch im ersten Satz nicht bloß Kleriker, sondern zugleich Laien. Die Emendation würde daher weiter zu gehen haben, als die Regeln der Kritik gestatten. So wie die Texte vorliegen, ist anzunehmen, daß der Kanon in die spätere Schrift nicht einfach herübergenommen, sondern durch deren Autor etwas umgearbeitet wurde. Demgemäß wurde das Volk in der Äg. KO. entweder

hinzugefügt oder in den KH. gestrichen. Und wenn die Sache so steht, dann stellt sich der Text der KH. zugleich als der spätere dar. Denn bei der Entwicklung, welche in Bezug auf das Verhältnis von Klerus und Volk stattfand, ist es für den Späteren wahrscheinlicher, daß er das Volk aus der Verbindung mit dem Klerus löste, als daß er es erst in diese Verbindung brachte.

d) Jene zauberhafte Wertschätzung der Eucharistie, die sich in der Besorgnis ausspreche, ja nichts von dem Brot oder Wein auf die Erde fallen zu lassen, finde sich zuerst bei Tertullian De corona 3. In den KH. c. 29 werde die diesbezügliche Vorsicht den Christen eindringlich eingeschärft, verbunden mit der Begründung, daß dann ein Dämon die hl. Speise erhaschen könne. — Die fragliche Bemerkung findet sich allerdings zuerst bei Tertullian. Wenn sie aber in den folgenden Jahrhunderten noch häufig anzutreffen ist, wie soll sie dann gerade mit jenem Schriftsteller eine Affinität begründen?

e) Von allen Gebetsstunden am wichtigsten sei unserem Autor die um Mitternacht. Mit einem fremdartigen Citat aus den patres nostri und Berufung auf Matth. 25, 6 begründe er seine Vorschrift (c. 27). Auch Tertullian Ad ux. II, 5 frage die christliche Frau eines heidnischen Gatten: Latebisne tu, .. cum etiam per noctem exsurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari? — Dabei muß aber sofort zugegeben werden, daß Tertullian sonst nicht solchen Wert auf die regelmäßige Einhaltung der Gebetsstunden lege und daß die Hervorhebung gerade der mitternächtigen Stunde eine Singularität der KH. bleibe. Wenn es so ist, wo bleibt dann aber die Affinität? Und wenn Cyprian De domin.

orat. 34 ff. zur weiteren Begründung in Anspruch genommen wird, so verweise ich auf Klemens von Alexandrien Strom. VII, 7, 40, wo im wesentlichen ganz dasselbe steht, was Achelis aus jenem anführt.

f) Unter den merkwürdigen Gebräuchen beim Gebet, die Tertullian De oratione mißbillige, finde sich auch der des Händewaschens, bezw. Badens vor jedem Beten. Das Händewaschen vor jedem Beten schärfen die KH. zweimal ein (c. 25, 27); das Baden vorher halten sie wie Tertullian für unnötig (c. 27). — Wie soll aber da eine Verwandtschaft bestehen, wenn Tertullian zwei Übungen mißbilligt, die KH. umgekehrt die eine derselben einschärfen, die andere nur nicht für nothwendig erklären?

g) Über die Taufe erhalten wir c. 19 eine eingehende Beschreibung; aber für jeden einzelnen Punkt lassen sich Parallelen aus Tertullian oder spätestens Cyprian beibringen. Wenn sich jemand bemüht hätte, die zerstreuten Bemerkungen Tertullians zusammenzustellen, sein Bild des damals üblichen Taufritus würde in allen wesentlichen Zügen mit dieser detaillierten Beschreibung stimmen. Das Fasten, das knieende Beten u. s. w., alles das seien längst bekannte Dinge, die für jene Zeit jedermann mit der Taufe verbunden wisse. — Dies sind aber auch Dinge, die mehr oder weniger allenthalben mit der Taufe verbunden waren und eben deshalb unter dem Gesichtspunkt nicht weiter ins Gewicht fallen, unter dem sie angeführt werden. Wie es damit steht, zeigt namentlich die Abschwörungsformel, auf die Achelis noch besonders zu sprechen kommt und von der er hervorhebt, die in den KH. c. 19 (cf. c. 10) befindliche sei der Ter-

tullians unter allen bekannten am ähnlichsten. Die Formel war im großen und ganzen überall dieselbe, und die besondere Ähnlichkeit, welche Achelis finden will, ist in Wahrheit nicht vorhanden; denn die Worte et angelis tuis, welche in der Formel Tertullians stehen und in den KH. fehlen, sind nicht ein gleichgültiger Zusatz, für den sie ohne weiteres erklärt werden. Es liegt also nichts vor, was uns berechtigen könnte, von einer Affinität der KH. gerade mit Tertullian zu reden. Ein Punkt spricht sogar gegen diese Annahme. Die KH. erwähnen zwei Öle bei der Taufe, oleum exorcismi und oleum unctionis oder gratiarum actionis, bezw. eine Salbung vor und eine nach der Taufe. Tertullian kennt nur ein Öl, bezw. nur die Salbung nach der Taufe. Die Salbung vor der Taufe ist im Occident überhaupt erst erheblich später nachzuweisen. Wenn man also auf einzelnes Gewicht legen will, so haben wir hier einen Anlaß, nicht bloß von Tertullian selbst, sondern auch von seiner Zeit und seiner Kirche abzusehen. Achelis kommt auf den Punkt selbst zu sprechen. Was er aber über denselben S. 234 sagt, ist lediglich eine Umschreibung des Sachverhaltes und hebt die Schwierigkeit in keiner Weise, welche hier seiner These erwächst. —

Nachdem Achelis mit den angeführten Argumenten ins Abendland und in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts gekommen ist, sucht er die Schrift noch näher zu bestimmen, und wie nach dem Standpunkt, den er von Haus aus einnahm, nicht anders zu erwarten war, findet er den Ursprung da, wo der in der Überschrift genannte Autor wirkte, in Rom; bei der „Suche unter den römischen Bischöfen“ findet er als Verfasser Hippolyt, im

Leben Hippolyts die Jahre 218—320, mit Wahrscheinlichkeit sogar das Jahr 318 als die nähere Zeit der Schrift, da diese das Angebinde sei, das der Autor seiner neuen Gemeinde gab, als er sich von der katholischen Kirche trennte, in der Ἀποστολικὴ παράδοσις auf der Statue Hippolyts den ursprünglichen Titel der Schrift, der in den Worten der Inskription: Canones ecclesiae et praecepta quae scripsit Hippolytus summus episcopus Romae secundum mandata apostolorum, nur eine Erweiterung erfahren habe. Man wird es begreiflich finden, wenn ich auf eine Prüfung dieses Abschnittes (S. 235—268) vorerst mich nicht einlasse. Es genügt zunächst vollständig, den Inhalt desselben kurz anzuführen. Dagegen soll noch die Aufstellung über die Zeit des eucharistischen Gottesdienstes erwähnt werden.

In dem Abschnitt über die Gottesdienste wird S. 193 aus der an die oben S. 652 erwähnte Bestimmung über die Verteilung der Oblationen oder die Spendung von Almosen sich anschließenden Verordnung: haec (eleemosyna) autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis (c. 32), gefolgert, daß der Gottesdienst abends vor Sonnenuntergang stattgefunden habe, und bei dieser Deutung ein weiterer altertümlicher Zug in den KH. gefunden. Die Entdeckung wird aber nur gemacht auf Kosten des gesunden Menschenverstandes. Oder darf man denn ohne weiteres so schließen: weil die beim Gottesdienst einlaufenden Gaben vor Sonnenuntergang verteilt werden sollen, so muß der Gottesdienst selbst am Abend stattgefunden haben? Es genügt wohl, den Schluß einfach klar zu stellen, um sofort auch seine Ungeheuerlichkeit ins Licht zu setzen. Indem ich für die

mannigfachen Bedenken, denen derselbe sonst unterliegt, auf meine Schrift S. 274 f. verweise, hebe ich hier nur eines hervor. Die KH. verordnen c. 28 Nüchternheit beim Empfang der Eucharistie und verraten damit mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die Zeit des eucharistischen Gottesdienstes. Oder meint etwa Achelis, diese Verordnung lasse sich mit seiner Deutung von c. 32 vereinigen? Und wenn er versucht sein sollte zu glauben, man habe im Altertum so gar leicht bis zum Abend gefastet, wagt er jene Deutung aufrecht zu erhalten, wenn er weiter erwägt, daß gerade an dem Tag, an dem hauptsächlich die Kommunion empfangen wurde, das Fasten verboten war? Man sieht, die Deutung wäre, auch wenn sie nicht an sich durchaus grundlos wäre, schon aus diesem Grunde zurückzuweisen. —

Nunmehr ist nachgeholt, was Harnack an meiner früheren Auseinandersetzung mit Achelis vermißte. Es wurden alle Gründe ohne Ausnahme geprüft, welche für die Entstehung der KH. im Abendland und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts vorgebracht wurden. Es wurde sogar noch einer berücksichtigt, den Achelis wohl früher betonte, aber bei der eigentlichen Untersuchung überging, sei es daß er ihn übersah, sei es daß er noch während des Druckes seiner Schrift von seiner völligen Unhaltbarkeit sich überzeugte. Das Urteil ist nun denjenigen, welche der Schrift nicht eingehendes Studium zuwandten, erleichtert. Es kann nicht zweifelhaft sein. Keines der für die Echtheit der Schrift vorgebrachten Argumente besteht die Probe. Einige schlagen bei näherer Prüfung sogar ins Gegenteil um. Die Zahl der Anzeichen eines späteren Ur-

sprunges läßt sich überdies noch vermehren. Namentlich fällt die Erwähnung der Quadrages in c. 20 ins Gewicht. Daß in c. 22 das Fasten in der Karwoche noch besonders eingeschärft wird, ergiebt, wie ich S. 273 meiner Schrift zeigte, keinen Grund, die Echtheit des Wortes zu bestreiten. Zudem führt für das Abendland nach allem, was über die dortige Praxis wissen, schon die Betonung des Fastens in der Karwoche, wie sie in c. 22 enthalten ist, mit größter Wahrscheinlichkeit über Hippolyt herab. Indessen brauchen wir uns um weitere Gründe in dieser Richtung gar nicht zu bemühen. Es kommt bei Lösung der Frage in erster Linie und vor allem, wie auch Harnack und Achelis nicht bestreiten werden, auf die Stellung an, welche die KH. in der Reihe der verwandten Schriften einnehmen. Diese bestimmt sich nach dem Verhältnis, in welchem die C. p. H. und die Äg. KO. zu den AK. stehen, und da darüber nach der vorstehenden Untersuchung volle Sicherheit herrscht, so ist auch die Zeit der KH. insoweit gewonnen, als sie diese Schriften und namentlich die Äg. KO. voraussetzen. Hier liegt die Entscheidung, und daß die Beweisführung für die Echtheit der KH. so durchaus mißglückte, wie wir gesehen haben, dient meiner Auffassung ebenso zur Bestätigung, wie sie andererseits nicht befremden kann, da vernünftigerweise nicht zu erwarten ist, eine Schrift werde sich mit stichhaltigen Gründen einer Zeit zuweisen lassen, von der sie mindestens zwei Jahrhunderte entfernt ist.

Anhang.

So weit die Äg. KO. und die KH. über die AK. hinausgehen, waren sie bisher nur in den abgeleiteten

Texten bekannt, in denen die Schriften auf die Nachwelt gelangten. Jüngst ist es mir gelungen, ein Bruchstück, c. 47 der Äg. KO., c. 32 der KH., griechisch aufzufinden. Es wird überliefert durch die Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien, der wir die sog. Apostolische Kirchenordnung verdanken und die auch Auszüge aus den AK. enthält, Codex hist. graec. 7, und steht hier fol. 12ʳ — fol. 12ᵛ, nach dem Abschnitt C. A. VIII 42—46 und vor C. A. VIII, 32. Es lautet folgendermaßen:

Περὶ νηστειῶν.

Χῆραι καὶ παρθένοι πολλάκις νηστευέτωσαν καὶ εὐχέσθωσαν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας· πρεσβύτεροι, ἐπὰν βούλοιντο· καὶ λαϊκοὶ ὁμοίως νηστευέτωσαν· ἐπίσκοπος οὐ δύναται (cod. *δύνατε*) *νηστεύειν, ἐὰν μὴ ὅτε καὶ πᾶς ὁ λαός· ἔσθ' ὅτε γὰρ θέλει τις προσενεγκεῖν, καὶ ἀρνήσασθαι* (cod. *ἀρνίσασθαι*) *οὐ δύναται* (cod. *δύνατε*)· *κλάσας δὲ πάντως γεύεται.*

Die Äg. KO. fügt, nach der von Achelis S. 104 f. mitgeteilten Übersetzung, c. 47 noch bei: „Indem er es aber ißt und andere Gläubige (*πιστός*) mit ihm, mögen sie aus der Hand des Bischofs (*ἐπίσκοπος*) nur einen Brocken (*κλάσμα*) Brot empfangen, bevor jeder einzelne das Brot bricht, das er hat. Denn (*γὰρ*) ein Segen ist dies, und nicht ein Sakrament (*εὐχαριστία*), wie der Leib (*σῶμα*) des Herrn". Die KH. brechen c. 32 vor *ἔσθ' ὅτε* ab, oder sie bieten vielmehr, da der mit diesen Worten beginnende Satz bei ihnen noch im folgenden durchklingt, von da an eine erhebliche Umarbeitung.

Die Vergleichung mit dem koptischen Text zeigt, daß dieser die griechische Vorlage im allgemeinen getreu

wiedergiebt. Bemerkenswert ist nur eine Differenz. Statt ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας hat der Kopte: in der Kirche. Ebenso die KH. Es ist nicht zweifelhaft, welches die ursprüngliche Lesart ist. Der Kopte und die KH. bieten einen unrichtigen Text. Und daß sie in diesem Punkte zusammentreffen, erklärt sich am besten, wenn den KH. in der Reihe der Schriften die letzte Stelle angewiesen wird. Im anderen Fall müssen wir annehmen, daß zwei Übersetzer, der Kopte und der Araber, bezw. dessen Vordermann, unabhängig von einander, die gleiche Änderung vornahmen, oder daß die unrichtige Lesart ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ bereits dem Autor der Äg. KO. vorlag, was gewiß wenig wahrscheinlich ist, da die einzige Handschrift, die uns den griechischen Text überliefert, ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας bietet.

Nach der Auffassung von Harnack und Achelis besitzen wir nun von einer bisher nur in Übersetzungen bekannten Schrift Hippolyts auch ein Stück Urtext. Nach meiner Auffassung hat das Fragment einen geringeren Wert, weil die den Namen Hippolyts führende Schrift, die es enthält, nicht von dem berühmten Kirchenlehrer herrührt.

II.

Rezensionen.

1.

Einleitung in das Alte Testament von **C. H. Cornill,** o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Königsberg. Zweite neu bearbeitete Auflage. Freiburg. J. C. B. Mohr 1892. XVI. 324 S. 8°. Preis: 5 M.

Diese Einleitung ist zunächst für Studierende geschrieben, um dieselben mit den Forschungen der modernen Bibelkritik bekannt zu machen. Seinem Zwecke wird das Buch gerecht nicht bloß durch gründliche Darlegung der einschlägigen, oft recht verwickelten Probleme, sondern auch durch knappe, präzise und auf Polemik verzichtende Sprache. Wir stehen nicht an, die Cornill'sche Einleitung als ein in ihrer Art treffliches Lehrbuch zu bezeichnen — in ihrer Art, d. h. vom Standpunkt der Bibelkritik aus. Den Standpunkt selber, im wesentlichen die Wellhausen'sche Theorie über die alttestamentliche Geschichte und Litteratur, vermögen wir freilich nicht zu teilen, halten vielmehr das Wellhausen'sche System für eine zwar geistreich angelegte, aber unbewiesene und im Grunde unbeweisbare Hypothese. Die Schwäche dieses

Systems, das gerade seine Fundamentalsätze nicht zu erhärten vermag, geht übrigens auch aus dem ganzen Tenor des C.'schen Lehrbuches hervor: die hervorragenden Vertreter der Pentateuchkritik und ihre Werke werden doch mit gar zu glänzenden Prädikaten bedacht („bahnbrechend", „klassisch", „epochemachend", „glänzend", „genial"). Eine Disziplin, die derartiger Oratorik bedarf, verrät offenbar, daß sie sich nicht auf objektiven Gründen, sondern nur auf subjektiven Meinungen aufbaut. Wie gering in der That das Maß von Gewißheit ist, mit dem C. sich begnügt, um auf sichere, gar auf absolut sichere Beweiskraft Anspruch zu machen, dafür nur Einen Beleg! Die Entstehung des hohen Liedes verlegt C. in die griechische, frühestens in die persische Zeit. „Schon die sprachlichen Indizien allein sind absolut zwingend, für Canticum frühestens an die persische Zeit denken zu lassen" (S. 240). Prüfen wir diese sprachlichen Indizien! Es sind außer syntaktischen und lexikalischen Eigentümlichkeiten vorzugsweise die beiden Lehnwörter פַּרְדֵּס und אַפִּרְיוֹן, auf welche C. Gewicht legt. Über das erstere bemerkt er, daß es, „wie ein hervorragender Kenner der eranischen Sprachen bestätigt hat, ein spezifisch persisches Wort ist, dessen Vorkommen mit mathematischer Sicherheit auf frühestens die persische Zeit weist". Daß פַּרְדֵּס ein „spezifisch persisches" Wort sei, läßt sich in keinem Falle erweisen und ist wohl auch nicht die genaue Ansicht des von C. citierten ungenannten Iranisten gewesen, sicher ist nur, daß das Wort „eranischen" Ursprunges ist. Und selbst letzteres wollten Friedr. Delitzsch und Th. Nöldeke in Zweifel ziehen (Z. d. D. M. G. 36, S. 182), wiewohl

Nöldeke schließlich der erstmals von Fr. Spiegel aufgestellten Ableitung aus dem Zendwort pairidaêza zustimmt. Daß das Wort aber „persisch" im engeren Sinne gewesen sei, d. h. der Sprache des Achämenidenreiches angehört habe, und von da aus in das Hebräische eingedrungen sei, ist unbeweisbar: von den neueren eranischen Sprachen weisen allerdings das Neupersische, Kurdische und Afghanische dasselbe auf, für die ältere Zeit können wir es nur im Zend und im Altarmenischen belegen. Daß das Wort auch im Altpersischen sich fand, dessen lexikalischer Bestand nur in äußerst dürftigem Umfang uns zugänglich ist, dürfen wir ja doch wohl voraussetzen, aber belegen können wir es nicht, es muß vielmehr die Möglichkeit offen bleiben, daß das Wort direkt aus dem Zend zu den Juden kam. Bekanntschaft mit den religiösen Anschauungen des Avesta verrät ja doch schon Ezechiel ein halbes Jahrhundert vor der Gründung des achämenidischen Großreiches (vgl. Ezech. 8, 17); und ebenso beweist Jes. 45, 7 Kenntnis der Grundlehren des Avesta vor Cyrus, man mag nun, was wir nicht thun, als Verfasser einen sog. Deuterojesaja annehmen oder den geschichtlichen Jesaja als Verfasser gelten lassen. Auf demselben Wege, auf dem die Juden von den religiösen Vorstellungen des Avesta Kunde erhielten, konnten sie auch die Kultur der Avesta-Völker schon vor Cyrus kennen gelernt wie aus deren Sprache Lehnwörter herübergenommen haben. Daß gerade das Wort pairidaeza sehr frühe in fremde Sprachen den Weg gefunden haben muß, dafür zeugt noch positiv die Gestalt des Wortes im Altarmenischen: partiz. Diese Form ist dadurch interessant, daß sie bereits, wenigstens in dem

mittleren Dental, die armenische Lautverschiebung mitgemacht hat. Wann nun die erste — denn das Armenische hat noch eine zweite Lautverschiebung in historischer Zeit durchgemacht — Lautverschiebung des Armenischen erfolgte, das wissen wir freilich nicht; aber soviel ist sicher, daß sie in grauer Vorzeit erfolgt sein muß, ehe irgend ein griechisches Lehnwort in's Armenische eingedrungen war, und ehe sie erfolgte, war bereits das Zendwort pairidaêza armenisches Sprachgut geworden. — Wir lehnen also jedenfalls „die mathematische Sicherheit" ab, mit der C. aus dem „spezifisch persischen" Charakter des Wortes Schlüsse ziehen will und lassen nur so viel gelten, daß פַּרְדֵּס ein eranisches Lehnwort ist, das ganz wohl schon vor den Achämeniden seinen Weg in das Hebräische gefunden haben kann, freilich möglicherweise auch erst in der achämenidischen Ära aus dem damaligen Persisch herübergenommen ward.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem anderen Lehnwort אַפִּרְיוֹן, über welches C. ebenso apodiktisch bemerkt: „das durch kein semitisches Etymon zu deutende ἁ. λ. אַפִּרְיוֹן 3, 9 ist = φορεῖον, also ein griechisches Lehnwort". Delitzsch im Kommentar zum Hohenliede spricht sich entschieden gegen die Annahme griechischen Ursprunges aus und sucht das Wort als ächt hebräisches Sprachgut zu erweisen. Letzteres scheint uns nun freilich zweifelhaft. Aber es bleibt ja noch eine andere Möglichkeit, die C. offenbar hätte in Berechnung ziehen sollen: daß das Wort aus Indien stammt und durch die Ophirfahrer zu den Juden kam. Das Sanskrit hat in seinem Wortschatz in der That mehrere Worte, die sich lautlich und begrifflich mit אַפִּרְיוֹן zu decken scheinen: paryaṅka, nach

dem P. W. „Ruhebett“, paryâṇa „Sattel“, dafür auch als Nebenform paryayaṇa. Der indische Ursprung des Wortes ist mindestens ebenso gut möglich als der griechische und wegen des harten Labials am Anfange wohl noch wahrscheinlicher. C. hatte daher kein Recht, die Identifikation mit *φορεῖον* als eine ausgemachte Sache hinzustellen und die sprachlichen Gründe als „absolut zwingend“ zu bezeichnen.

Über die armenische Bibelübersetzung hatte C. schon in seiner — äußerst schätzbaren und verdienstvollen Textausgabe des Buches Ezechiel auf Grund von Lagarde's Urteil sich recht ungünstig geäußert. Dieselbe Beurteilung kehrt auch hier (S. 307) wieder. Der erste Band von Kaulen's Einleitung hätte dem Verf. Material genug geboten, um die armenische Übersetzung auch ohne eigene Kenntnis der Sprache eingehender, vielleicht auch richtiger würdigen zu können.

Kaulen's Einleitung hatte C. wohl auch bezüglich der Chronologie Esra's berücksichtigen dürfen. C. folgt nämlich noch der alten Annahme, daß die Erneuerung des Gottesbundes durch Esra im J. 444 v. Chr. erfolgt sei. Kaulen aber hat den, wie uns scheinen will, zwingenden Nachweis erbracht, daß der Artaxerxes, welcher Esra und Nehemia entließ, nicht der erste, sondern der zweite König dieses Namens war. Damit wird das Ereignis um c. 60 Jahre herabgerückt.

Vetter.

2.

Die Prophetie Obadjah's untersucht und erklärt von **A. Peters**, Doktor und Prof. d. Theol. Paderborn, F. Schöningh. 1892. VII. 140 S. 8°.

Dieser Kommentar bedeutet eine wesentliche Förderung der Obadja-Litteratur. — Allgemein zugestanden und durch den Wortlaut des Textes gefordert ist es, daß Obadja auf die Eroberung Jerusalems durch ein fremdes Volk anspielt. Nun ist uns aber in den Geschichtsbüchern des A. T. bis zum babylonischen Exil bis eine fünfmalige Eroberung Jerusalems bezeugt, und die Frage lautet daher: welche dieser fünf Katastrophen hat Obadja im Auge? Alle bisherigen Erklärungen entschieden sich entweder für die Einnahme Jerusalems durch die verbündeten Philister und Araber zur Zeit des Königs Joram oder für die Zerstörung der hl. Stadt durch Nebukadnezar. Keine der beiden Hypothesen vermag jedoch die V. 12—14 in grammatischer Hinsicht genügend zu erklären, denn die Verse mußten auf die Vergangenheit gedeutet werden, während doch die Prädikate derselben durchweg verneinende Jussivformen sind, oder es mußten allerlei gekünstelte Deutungen dieser Jussive versucht werden, um die futurale Form mit der präteritalen Situation in Einklang zu bringen. Peters nun faßt diese verneinenden Jussive in ihrem einfachen natürlichen Sinne als Formen der Abmahnung und kommt dadurch zum Resultat, daß der Prophet auf zwei Eroberungen Jerusalems anspiele, von denen die eine, in den Versen 10. 11. 15. 16 betonte rückwärts in der Vergangenheit liege, die andere aber erst drohend bevorstehe. Dieses grammatische Ergebnis gibt ihm den

Schlüssel zur Datierung der Prophezeiung, wobei als weiteres Moment das Verhältnis Obadja's zu Jeremia in Betracht kommt. Jeremia — dies weist der Verf. überzeugend nach — ist Obadja's Nachahmer gewesen, nicht umgekehrt. Somit kann für Obadja die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer überhaupt nicht in Erwägung kommen. Da ferner vom Verf. Obadja als Original auch für Joel, dieser aber als solches für Amos angenommen wird, so ergibt sich als spätester, für die Zeit des Obadja denkbarer Termin die Regierungszeit des Königs Ozias. Dieses letztere Argument ist etwas unsicherer Natur, und der Verf. hätte vielleicht besser darauf verzichtet. Denn auch ohne dasselbe konnte er auf Grund seiner philologischen Erklärung der Verse 12—14 zum Schlusse gelangen, daß Obadja unter König Amasias weissagte. Als das siegreiche Heer des Königs Joas von Israel nach der Schlacht von Bethschemesch gegen Jerusalem heranrückte, war zu befürchten, daß die Edomiter sich auf Seite der Feinde Judas stellen und die Notlage der Judäer ausnützen würden. Davor nun warnt sie der Prophet, und sonach beziehen sich die Verse 12—14 auf die durch Joas von Israel drohende Katastrophe, die vorangehenden Verse 10. 11 aber, sowie die folgenden 15. 16 zeichnen das Verhalten Edoms bei der Eroberung Jerusalems durch die verbündeten Philister und Araber in den Tagen des Königs Joram.

Dies ist der Grundgedanke der Peter'schen Schrift. Die Idee ist jedenfalls neu, und, wenn man auch zugeben mag, daß ihre Begründung nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so verdient sie doch immerhin ernstliche Erwägung.

Der Kommentar ist mit außerordentlichem Fleiße und musterhafter Gründlichkeit gefertigt. Wir hoffen und wünschen, daß der verehrte Verf. auch noch andere Stücke aus dem Buche der kleinen Propheten in ähnlicher gründlicher Weise bearbeite. Nur möge er in seinen späteren Editionen — dieser Wunsch sei uns zum Schlusse gestattet — der Sonderbarkeit entsagen, die hebräischen Eigennamen nach der masorethischen Aussprache zu transskribieren. Es mag ja wohl im einen oder anderen Fall die masorethische Aussprache die ursprünglichere sein, im allgemeinen ist sie es sicherlich nicht, und zudem ist ja der Verf. selber, wohl von einem richtigen Gefühle geleitet, seinem Prinzip ungetreu geworden, denn wer Schalomoh und Jirmejah schreibt, mußte doch wohl auch Schaul und Jeruschalaim, nicht aber Saul und Jerusalem schreiben.

Vetter.

3.

Die Bergpredigt Christi in ihrem organischen Zusammenhang erklärt von Dr. **Hugo Weiß**, ord. Prof. der Theologie am Kgl. Lyc. Hosianum in Braunsberg. Freiburg. Herder 1892. 111 S.

An exegetischen Monographien fehlt es auf katholischer Seite sehr. Eine solche über die Bergpredigt muß aber nicht bloß der Exegese, sondern auch der Moral erwünscht sein, weil sie in gründlicher Erörterung der in der Bergrede enthaltenen klassischen Moraltexte der Sittenlehre die notwendige biblische Grundlage legt und festigt. Die diesbezüglichen protestantischen

Arbeiten von Tholuck, Achelis (mit überreichem exegetischen Detail) und Ibbeken (praktisch-subjektiv) haben daher auch viele Beachtung gefunden. Von einer wissenschaftlichen Monographie über die Bergpredigt möchte man nun wohl gerne wünschen, daß sie selbständig und erschöpfend in die doch nicht unwichtige Frage über die Authenticität der von Mt. überlieferten Rede und ihr Verhältnis zum lukan. Berichte einginge, daß sie sodann die neuerdings soviel verhandelten Kontroversen über den Begriff des Reiches Gottes, das Verhältnis der Predigt Jesu zum religiösen Vorstellungskreis der Juden (Baldensperger—Weiß gegenüber Bousset), seine Stellung zum Gesetz, dem Formalprinzip pharisäischer Ethik, das Prinzip, aus dem heraus Jesus über sittliche Verhältnisse bald strenger bald milder urteilt als das Gesetz und seine traditionelle Fortführung verlangte — Osk. Holtzmann faßt es als ein soziales — vom katholischen Standpunkt aus allseitig und gründlich zu beleuchten suchte. Vorliegende Monographie hat sich diese Aufgabe nicht gesetzt. Während man uns z. B. von anderer Seite versichert, daß Jesus bei dem Worte „Reich Gottes" niemals an die Gemeinschaft der Bürger eines Reichs, sondern nur an die Herrschaft Gottes auf Erden denke, operiert sie ohne weiteres mit den Begriffen „Bürgerrecht im messianischen Reich", „Reichsbürgerpflichten" u. s. w. Der Verf. will eben mit der dem Kuratklerus gewidmeten Arbeit zunächst nur solche Mitbrüder, welchen die vorhandenen tüchtigen Kommentare (zu Schanz gesellt sich jetzt, an ihn methodisch und sachlich vielfach sich anschließend, Knabenbauer im Cursus Scripturae Sacrae) wegen des oft massenhaft in ihnen zusammengedrängten wissenschaft-

lichen Materials zu schwere Kost seien, durch Darbietung einer die Mitte haltenden Darstellung zum Studium der Bergpredigt veranlassen. Diesen Zweck erreicht die Schrift, welche in überaus ansprechender und lebensvoller Darstellung die exegetischen Detailfragen auseinanderlegt, sicherlich. Aber eben weil dieselbe unter dem Gesichtspunkt ihres Zwecks betrachtet, alles Lob verdient, möchten wir es bei dem gegenwärtigen Stand der Exegese fast bedauern, daß der Herr Verf. sein auch durch die früheren Publikationen über „Moses und sein Volk" und „David und seine Zeit" bewährtes Talent nicht auch prinzipielleren Untersuchungen zugewendet hat. Er sucht allerdings, wie zum Ersatz dafür, besonders noch den Zusammenhang und die Gedankenfolge der Predigt zu klarer Anschauung zu bringen. Aber ist volle Zuverlässigkeit hier nicht von gründlicher Lösung der Einleitungsfragen abhängig? Wir konnten uns auch nicht überzeugen, daß Mt. 5, 11—16 nur an die Vorsteher des messianischen Reichs gerichtet, Mt. 6, 19—34 der Gedanke der Intention weitergeführt sein soll, und die Deutung der acht Seligkeiten, als seien sie in doppelter Reihe mit je einer Zusammenfassung gegen die bekannte dreifache Lust gerichtet, dürfte doch nur aus 1 Jo. 2, 16 eingetragen sein. Das berechtigte Streben zu gliedern und Zusammenhänge aufzufinden, darf doch nicht zu weit getrieben werden; sonst entleert man die Sentenzen ihres tieferen Gehalts, statt diesen zu ergründen.

Repetent Ed. Vogt.

4.

Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde v. **Ferd. Kattenbusch**, Dr. und ord. Prof. der Theologie zu Gießen 1. Bd. Prolegomena und 1. Teil. Die orthodoxe anatolische Kirche. Freiburg 1892. Akad. Verlagsbuchhandlung v. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XXV u. 555 S.

Die symbolische Darstellung der Lehrgegensätze unter den Konfessionen ist in neuerer Zeit bei manchen Theologen etwas in Mißkredit gekommen, weil man protestantischer Seits längst über den von den Symbolen innegehaltenen Standpunkt hinausgeschritten ist und sich deshalb gern dem Glauben hingiebt, daß auch die anerkannte dogmengeschichtliche Entwicklung in der katholischen Kirche weit über die ursprünglich eingehaltenen Grenzen hinaus fortgeschritten sei. Die protestantischen symbolischen Bücher sind nach dem Verfasser der Konfessionskunde nur sehr ungenau als autoritative Zeugnisse anzusehen, da politische Verhältnisse bei ihrer Abfassung eine bedeutende Rolle gespielt haben. Da das orthodoxe Kirchentum dahin ist oder höchstens nur noch als Fraktion des lutherischen Protestantismus besteht, so kann die Konfessionskunde auch diesem Protestantismus gegenüber nicht bloße Symbolik sein wollen. Die Lehre der katholischen Kirche scheint ihm noch schwieriger darzustellen zu sein, weil keine geschlossene Zahl von Symbolen vorhanden sei und die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes eine unbegrenzte Reihe älterer päpstlicher Kundgebungen zu dem Range unfehlbarer Entscheidungen erhoben habe. Wenn man das Urteil, welches der Verf. S. 60 A. 1 über Möhlers Symbolik fällt, liest, so muß man allerdings der Mein-

ung beistimmen, daß es unmöglich sei, eine richtige Symbolik zu verfassen, nur wäre dann zu bedenken, ob nicht das gleiche Urteil über die Konfessionskunde zu fällen wäre. Weil der Verf. davon ausgeht, daß Möhler den Protestantismus mit dem Gnostizismus zusammenstelle, glaubt er denselben zwar nicht der Gehässigkeit, wohl aber der „unüberwindlichen Verständnislosigkeit des Katholiken" beschuldigen zu sollen. Für die Geschichte der wissenschaftlichen Entwicklung der Konfessionskunde soll Möhlers Buch nichts bedeuten, „wiewohl man es in seiner Weise geistvoll nennen darf". Durch Möhlers Schuld habe der Streit mit Baur persönliches Gepräge angenommen. Wollte ich nach diesem Urteil meine Kritik über des Verfassers konfessionellen Standpunkt bilden, so müßte dieselbe sehr scharf ausfallen. Wer über die Frage, ob Möhler oder Baur die symbolische Lehre richtiger dargestellt habe, heute noch im Zweifel ist, mit dem ist überhaupt nicht zu streiten, denn daß Baur in seiner Gegenschrift nur seinen modernen, philosophischen Protestantismus der symbolischen Lehre unterschoben hat, unterliegt keinem Zweifel mehr. Ebenso muß man bei der Lektüre der Schrift Baurs vom J. 1834 die Augen schließen, um nicht wahrnehmen zu müssen, daß Baur seinen Kollegen häufig die unredlichsten Manipulationen zum Vorwurf macht. Auf diese schweren Verdächtigungen hin war Möhler verpflichtet, in seiner Antwort auch das persönliche Gebiet zu berühren.

Trotzdem und trotz mancher anderen Äußerungen, welche nahe an eine „unüberwindliche Verständnislosigkeit" eines Protestanten streifen, anerkennen wir gern das redliche wissenschaftliche Streben, den thatsächlichen

Zustand der drei gegenwärtig in Frage kommenden Kirchen auf Grund der geschichtlichen Entwicklung möglichst genau darzustellen. Indem die Konfessionskunde das ganze Leben der Kirchen in ihren Kreis zieht, ist sie allerdings besser als die Symbolik imstande, ein anschauliches Bild derselben zu geben, obwohl dabei nicht vergessen werden darf, daß insbesondere das kirchliche Leben dem Verständnis des Andersgläubigen große Schwierigkeiten verursacht. Dasselbe ist von einem, der nicht selbst lang in dieser Atmosphäre sich bewegt hat, niemals getreu und objektiv zu schildern. Dieser Fehler zeigt sich bereits in der Darstellung der griechischen Liturgie und Mysterienfeier, wie der Verf. selbst öfter zu verstehen giebt, wenn er bemerkt, daß er den Gottesdienst nicht aus eigener Anschauung kenne.

Nach ausführlichen Prolegomena über Konfessionskunde und Symbolik, Kirchen und Kirche, Geschichte der Wissenschaft vom Verhältnisse der Konfessionen wird die orthodoxe anatolische Kirche in neun Kapiteln behandelt. Die Benützung einer reichen, namentlich auch griechischen Litteratur, die bis aufs einzelne sich erstreckende Genauigkeit in der geschichtlichen und systematischen Darstellung des Lebens der anatolischen, griechisch-russischen Kirche und der zahlreichen Sekten, verleiht dem Buch nicht nur für den Fachmann einen großen Wert, sondern auch für jeden Theologen, welcher sich über die alten und neuen Verhältnisse der morgenländischen Kirche näher unterrichten will. Den Ergebnissen, welche oft von der modernen Kritik, z. B. von Harnack, beeinflußt sind, braucht man ja nicht immer zuzustimmen. Selbst in der Beurteilung des Gesamtcharakters möchte ich nicht ohne weiteres zustimmen. Man mag wohl das Konstantino-

politanum als Sinnbild dafür betrachten, daß die anatolische Kirche die alte römische Reichskirche ist und bleiben will, aber es ist unrichtig, die jetzige Kirche als genuine Fortsetzung der alten darzustellen, ja unrichtig schon zur Zeit des Athanasius von einer besonderen griechischen Kirche zu sprechen. Ist der „Erlösungsgedanke der altgriechischen Väter" der Hintergrund der Eigenheit der anatolischen Kirche, so findet sich kein wesentlicher Unterschied zur abendländischen Kirche, denn die lateinischen Väter machen diesen Gedanken ebenso geltend und sind sich keines Unterschieds von den griechischen Vätern bewußt. Es ist durchaus unrichtig, daß Athanasius durch seine Lehre von Christus ein Reformator in der griechischen Kirche wie Luther in der abendländischen Kirche wurde, denn seine Erlösungslehre stimmt mit der vorausgehenden Lehre überein, seine Opposition gegen die Philosophie hat aber den Mißbrauch der Logik und Dialektik bei den Arianern zum Ziele. Deshalb ist es auch mindestens einseitig, wenn bemerkt wird, daß die anatolische Kirche in der Trinität und Christologie das ganze Christentum sah. Die Lehre von der Kirche fehlt ihr keineswegs und das ausgebildete Mysterienwesen derselben ist ein Beweis dafür, daß die Liturgie im Vordergund steht. Vielfach hat die Voreingenommenheit gegen die römisch-katholische Kirche hier mitgewirkt. Schanz.

5.

Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung v. **Franz Xav. Renz.**

Subregens des bischöflichen Priesterseminars in Dillingen. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1892. V u. 151 S.

Seit Döllingers Schrift über die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten (1826) sind die patristischen Forschungen derartig fortgeschritten, daß eine Neubearbeitung des Thema's auch dann wünschenswert gewesen wäre, wenn nicht die protestantische Theologie sich mit großem Eifer desselben bemächtigt hätte, um gegen Döllinger Front zu machen. Dieses »specimen eruditionis« wird daher vielen willkommen sein. Denn enthält es auch für den Fachmann nichts neues, und ist es ohnehin auf diesem Gebiete schwer zu einem entgiltigen Resultate zu gelangen, so gibt es doch eine übersichtliche und belehrende Darstellung der Entwicklung dieser wichtigen Lehre in der ältesten Zeit. Dies wird wohl jeder vorurteilsfreie Leser dem Verf. zugestehen müssen, daß der Vorwurf, als ob das katholische Meßopfer aus einem subjektiven Opfer der ältesten Zeit in ein objektives, ein Opus operatum umgewandelt worden sei, mit den alten Zeugnissen nicht in Übereinstimmung steht. Der Verf. zeigt sich in der alten und neuen Litteratur gut bewandert und weiß auch die Kritik zu handhaben. In einzelnen Punkten wäre freilich eine tiefere Begründung erwünscht gewesen. Dem Verf. scheinen die ausführlichen Arbeiten über die Geschichte des Abendmahles in der griechischen Kirche von Steitz, auf welche sich bis in die neueste Zeit protestantische Dogmenhistoriker stützen, nicht bekannt geworden zu sein, sonst hätte er, besonders bei Ignatius und Origenes, Gelegenheit genommen, sich mit denselben auseinanderzusetzen. Steitz suchte gerade zu zeigen, daß bei den Griechen der ältesten Zeit zwar die symbolische,

dynamische und transformistische Auffassung vorgekommen sei, aber nicht die Lehre von der Transsubstantiation oder die lutherische Auffassung, welche Kahnis dort finden will. Daher gilt es protestantischerseits fast allgemein, daß die Griechen bis zum 14. Jahrh. wohl einen Transformismus, aber nicht eine Transsubstantiation gekannt haben. Die Epiklese bespricht der Verf. anläßlich des zweiten Pfaff'schen Fragments aus Irenäus, dessen Echtheit übrigens zweifelhaft ist. Aber gerade bei Irenäus ist die Epiklese hinter die Konsekration gesetzt, so daß beider Verhältnis kaum als das von Bitte und Gewährung aufgefaßt werden kann. Mit der Beziehung der Epiklese auf die Opferspeise kann man aber einverstanden sein. Bei den Fragmenten Hippolyts wäre noch mehr als bei den Kanones die Echtheit in Zweifel zu ziehen gewesen. Auch die viel zitierte Stelle aus dem zweiten Buch der apostolischen Konstitutionen über das Meßopfer hätte der Verf. nicht so zuversichtlich aufnehmen können, wenn er berücksichtigt hätte, daß die allgemeine Ansicht über das Alter dieser Schrift neuerdings sehr erschüttert und unter anderen gerade jene Stelle dem Interpolator zugewiesen worden ist. Funks Buch über die Konstitutionen, welches er zitiert, hätte ihm hierüber näheren Aufschluß geben können. Gibt es aber auch noch manches zu thun, so wollen wir doch nicht undankbar gegen das Gebotene sein und das Buch gern als eine fleißige und gewandte Arbeit anerkennen.

Schanz.

6.

Die ältesten römischen **Sakramentarien und Ordines**, erklärt von Dr. **F. Probst**, Hausprälat Sr. Heiligkeit, Kanonikus an der Kathedralkirche u. o. ö. Professor a. d. U. Breslau. Münster, Aschendorff 1892. XV, 412 S. gr. 8. Preis 9 M.

Die Sakramentarien, zu denen hier ein Kommentar geboten wird, sind das Leonianum, Gelasianum und Gregorianum, die römischen Ordines, die ebenfalls zur Behandlung kommen, I und VII, und diese Schriften werden jenen angereiht, da sie nach dem Verf. in die gleiche Zeit fallen, der erste Ordo in den Nummern 1—22, wenn er auch später durch Stephan III eine Revision und Erweiterung erfuhr, durch Gregor I entworfen wurde, der siebente mit dem Skrutinienritus dem 5. und 6. Jahrhundert angehört und das Gelasianum mit seinen Skrutinienmessen voraussetzt.

Das sog. Leonianum giebt keinen Autor an. Der Auffinder Bianchini vermutete aber als Verfasser Leo I. Daher die Bezeichnung. Dieselbe ist indessen sehr fraglich. Da das Sakramentar ein Gebet für den verstorbenen Papst Simplicius enthält, ließen bereits Muratori und die Ballerini die Sammlung erst nach diesem Papst, aber auch sofort nach ihm in dem Pontifikat Felix' II (III) 483—492 entstehen, da der weiterfolgende Papst Gelasius die in der Präfation zur Klemensmesse berücksichtigten Klementinen für apokryph erklärte und die in der 26. Messe des Juni vorkommende Ansicht vom Tode der Apostel Petrus und Paulus in verschiedenen Jahren den Häretikern zuschrieb, die in dem Sakramentar herrschende Unordnung die Entstehung vor dem geordneten

Gelasianum voraussetze. Duchesne rückte das Sakramentar neuerdings auf die Mitte oder das Ende des 6. Jahrhunderts herab, indem er in zwei Messen des Juli (XVIII, 6. 28) eine Anspielung auf die Belagerung Roms durch die Ostgoten 537—538 erblickt. Probst findet den Beweis nicht zwingend, und ich stimme ihm darin zu. Andererseits aber ist m. E. das 6. Jahrhundert für die Sammlung selbst nicht ausgeschlossen, die Gründe für ihre Veranstaltung vor Gelasius sind nicht völlig beweiskräftig. Die Reprobation der Klementinen schließt noch keineswegs jede Benützung aus. Das römische Brevier enthält noch heutzutage einen Zug aus der Schrift. Die Sammlung ist ferner anerkanntermaßen eine Privatarbeit, und unter diesen Umständen vermögen uns auch die beiden anderen Punkte nicht in der Zeit vor Gelasius festzuhalten. Die Sammlung mag schon vor diesem Papst, sie kann aber auch etwas später entstanden sein. In keinem Fall aber ist sie, wie Probst es versucht, noch früher anzusetzen und in die Zeit Leos I vorzurücken. Dagegen steht die Erwähnung des Papstes Simplicius, und es liegt keinerlei stichhaltiger Grund vor, die bezügliche Oration für einen späteren Zusatz zu halten. Es ist nicht einmal sicher, daß das Sakramentar ursprünglich mit den drei Kreuzen schloß, welche den zwei letzten Gebeten vorangehen, näherhin daß diese Gebete durch eine fremde Hand hinzugefügt wurden. Noch weniger besteht ein Grund, das Gebet für Simplicius für eine spätere Zuthat zu erklären. Interpolationen sind überhaupt nur anzunehmen, wenn sie wirklich bewiesen werden können. — Die Zeit der Sammlung ist aber natürlich nicht auch die Zeit der einzelnen Bestand-

teile. Diese sind im allgemeinen älter. Als Grenzscheide nimmt Pr. die Mitte des 4. Jahrhunderts an, da die Messen des Leonianum eine Berücksichtigung des Kirchenjahres verraten, die bis dahin nicht anzunehmen sei und auch nicht habe stattfinden können, weil das Kirchenjahr erst in jener Zeit sich gebildet habe. Er glaubt insbesondere Messen von Damasus nachweisen zu können, da dessen Kampf mit Ursinus in mehreren sich spiegle, die falsi confessores insbesondere die Ursinianer seien. Die Beziehung ist sehr wahrscheinlich gemacht.

Das zweite auf uns gekommene Sakramentar giebt ebenfalls keinen Namen an. Es wurde aber dem Papst Gelasius zugeschrieben, da diesem durch Gennadius ein Volumen sacramentorum, durch den Liber pontif. sacramentorum praefationes et orationes zugesprochen werden, im 9. Jahrhundert auch von einem eigentlichen Sakramentar des Gelasius die Rede ist. Die Auffassung wurde von Duchesne jüngst bestritten. Gelasius habe nach den Alten wohl einzelne Präfationen und Orationen verfaßt, aber nicht die gesamte Liturgie geordnet; das Gelasianum, wie es vorliege, entspreche der römischen Liturgie in den Jahren 628—731 und weise überdies mehrere gallikanische Zuthaten auf. Pr. sucht demgegenüber die Abfassung eines Sakramentars durch Gelasius nachzuweisen. Die Sache ist zweifelhaft. Sie hat aber auch nicht die große Bedeutung, die Pr. ihr beilegt. Das Gelasianum hat, wie er selbst zugeben muß, beträchtliche Zusätze erfahren. Die Zuthaten sind sogar noch zahlreicher, als er annimmt. Zu ihnen gehört namentlich, wie ich bereits S. 218—21 dargethan habe, der Abschnitt von Epiphanie bis zum ersten Fastensonntag.

Für einen beträchtlichen Teil läßt sich also ein späterer Ursprung förmlich nachweisen. Manches andere gehört zweifellos ebenfalls einer späteren Zeit an, wenn sich auch in dieser Beziehung ein Beweis nicht mehr erbringen läßt. Der gelasianische Teil schrumpft daher erheblich zusammen.

Das Gregorianum wurde durch Hadrian I an Karl den Gr. gesandt, und Pr. hebt auf Grund des Schreibens des Papstes und des dem Nachtrag vorausgeschickten Prologes mit Nachdruck hervor, das bezügliche Sakramentar sei das ursprüngliche gewesen, nicht das zur Zeit Hadrians in Rom gebräuchliche (316); die nachgregorianischen Zusätze seien zu unbedeutend, um dem gregorianischen Charakter Eintrag zu thun (317); das Hadrianum sei das Gregorianum, und die (von Duchesne) so stark betonte Unterscheidung beider sei eine unberechtigte (318). Ich glaube das nicht so ganz. Mindestens mit dem gleichen Recht läßt sich sagen: die so stark betonte Identität ist nicht begründet. Jedenfalls wurde bisher weit mehr durch Nichtbeachtung des Unterschiedes gefehlt als durch Betonung desselben, und ebenso wird man in Zukunft bei Benützung des Sakramentars vielfach irre gehen, wenn man den Unterschied nicht scharf ins Auge faßt. Auch die vorliegende Untersuchung hätte durch Beachtung des Unterschiedes noch gewinnen können. Der Schluß von § 85 S. 362 wäre dann ungeschrieben geblieben. Zuthaten bleiben Zuthaten, und ein Werk wird durch sie in gleicher Weise verändert, mögen sie früher oder später gemacht werden.

Das Streben, die Sakramentarien so viel als möglich ganz in die Zeit zurückzuführen, der sie ursprünglich

angehören oder in die sie versetzt wurden, führte hienach den Verf. bisweilen zu weit. Dasselbe beeinflußte ihn auch manchmal in Behandlung und Erklärung der Texte. Wenigstens werden die Regeln der Kritik wiederholt nicht mit der gebührenden Sorgfalt beobachtet. Einige der bezüglichen Fälle wurden bereits S. 220 f. hervorgehoben. S. 122 wird ferner in dem Weihegebet des Gelasianum für die Bischöfe die Stelle über die Salbung mit Gründen für ein Einschiebsel erklärt, die nicht als stichhaltig erscheinen. Bei der angezogenen Stelle Rufins wurde insbesondere übersehen, daß sie nicht bloß von Priestern, sondern auch von Königen handelt und der angedeutete Gegensatz zwischen Sonst und Jetzt eher auf diese als auf jene geht. S. 265 f. werden die Worte des Prologs zum Nachtrag des Gregorianum über die Feste Mariä Himmelfahrt und Geburt so gedeutet, daß dieselben auf eine verschiedene Stufe gestellt würden, indem das eine zur Zeit Gregors noch gar nicht bestanden hätte, das andere wohl bestanden und nur ein anderes Offizium später erhalten hätte. Zu einer solchen Folgerung berechtigt das vel (statt et) in keiner Weise; der Kontext und die anderweitigen Nachrichten über die Marienfeste sprechen vielmehr gegen sie.

Unterliegen hienach manche Ausführungen gerechten Bedenken, so verdient die Schrift doch im ganzen Anerkennung. Sie ist ein neues Zeugnis für die große Gelehrsamkeit und die ungeschwächte Arbeitskraft des Hrn. Verfassers. Sie stellt zahlreiche Punkte in ein helleres Licht und sie wird zu weiteren Untersuchungen anregen und bei diesen treffliche Dienste leisten.

Letzteres ist inzwischen bereits geschehen. Das Hi-

storische Jahrbuch 1893 S. 241—301 enthält eine Abhandlung von Bäumer: Über das sog. Sakramentarium Gelasianum. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß es in der römischen Kirche vor Gregor d. Gr. eine offizielle Sammlung von Meßgebeten gab und daß wir diese Sammlung mit späteren Zusätzen im Gelasianum noch besitzen. Ob die Sammlung von Gelasius herrühre und demgemäß mit Recht nach ihm benannt werde, wird einstweilen, da die Frage noch nicht spruchreif sei, unentschieden gelassen. Die These scheint mir bewiesen. Dagegen sind die weiteren Aufstellungen, für die übrigens auch nicht der gleiche Grad von Sicherheit angenommen wird, weniger fest. Es wird angenommen, daß jenes römische Sakramentar im Laufe des 6. Jahrhunderts nach Gallien gelangte, dort allmählich sich verbreitete und, nachdem einige seiner Eigentümlichkeiten zuerst in rein gallikanische Bücher herübergenommen worden waren, zuletzt selbst in gallikanischem Sinne modifiziert, bezw. in die Gestalt gebracht worden sei, in welcher es uns überliefert wurde. In Rom selbst sei dieses Sakramentar durch Gregor d. Gr. durch eine durchgreifende Verkürzung, namentlich durch Streichung der vielen Variabilia, vereinfacht worden, und das neue Sakramentar sei zur Zeit des großen Papstes das einzige in Rom gebrauchte Meßbuch gewesen, mit einigen Zusätzen sei es dies auch geblieben bis auf die Zeit Hadrians I. Karl d. Gr. habe dann damals den Gebrauch dieses Meßbuches in seinen Ländern angeordnet, um gegenüber der bis dahin herrschenden Verschiedenheit eine Uniformität in der Liturgie seines weiten Reiches zu begründen. Da die Einführung des Meßbuches auf

Schwierigkeiten gestoßen sei, habe man dasselbe mit einer Auswahl von Gebeten oder anderen liturgischen Formeln versehen, die man unter der nötigen Modifikation und Verbesserung größtenteils dem vorgregorianischen römischen Meßbuch entnommen habe, welches in Frankreich eingebürgert und beliebt gewesen sei. Und die Kombination sei, höchst wahrscheinlich durch Alkuin, unter der Bedingung und Form vorgenommen worden, daß der gregorianische Teil des so kombinierten Werkes auf alle Fälle zu verwenden, das übrige, dem frührömischen Buch Entnommene dem Belieben der Priester oder Bischöfe überlassen sein solle. Ich kann nicht verschweigen, daß ich gegen einige dieser Sätze Bedenken hege. Doch lasse ich es zunächst bei diesem Referat bewenden. Funk.

7.

Die **Psychologie** von Dr. **Konstantin Gutberlet.** 2. Auflage. Münster 1890. Theissing. 328 S.

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man das vorliegende Buch, das in erster Auflage allgemeine Anerkennung gefunden hat, in elfter Stunde noch mit längeren Lobsprüchen begleiten. Wir können uns kurz fassen und sagen, daß das, was der überaus thätige Verfasser in seiner Psychologie uns bietet, ohne Zweifel das Beste ist, was von katholischer Seite nach dieser Richtung hin existiert. Freilich ist Gutberlets Buch keine leichte Lektüre, wie z. B. die ansprechende Psychologie Essers (Münster 1854), auch kein ästhetisch abgetöntes Kunstwerk wie Lotzes Mikrokosmus, sondern eine stetige, nüchterne, nach allen

Seiten ausbeugende, darum wohl auch manchmal etwas zerhackte Disputation um gefährdete **Positionen.** Aber darin liegt gerade ein Hauptvorzug dieses Werkes. Es kann nicht hoch genug angeschlagen werden, daß G. die Forschungen der so emsig betriebenen experimentellen Psychologie in so umfassender Weise in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen, geprüft und je nach Befund abgelehnt oder angenommen hat. Uns wenigstens will scheinen, daß nur auf diesem Wege Resultate erzielt werden können, die den alten psychologischen Formen entweder neues Leben einhauchen, oder dieselben endgültig zu den Toten legen werden.

Damit verbindet der Verfasser eine Achtung vor den Leistungen der Vergangenheit, speziell der Scholastik, die uns nur angenehm berühren kann (vergl. die Erörterung über die arist.-scholast. Abstraktionstheorie S. 145—157). Doch dürfte dieser Respectus mitunter zuweit getrieben sein. G. teilt das höhere Seelenleben mit der neueren Psychologie ein in: Erkenntnis-, Begehrungsvermögen und Gefühl, schwächt aber in seiner diesbezüglichen prinzipiellen Erörterung (206—208) dieses Zugeständnis an die Neuzeit bedeutend ab, indem er die Subsumtion der Gefühle unter den Willen „als nicht unmöglich" bezeichnet. Zudem erklärt G. die ganze Frage nach der Selbständigkeit des Gefühlsvermögens für so unwichtig, daß er selbst die reale Scheidung von Erkenntnis- und Begehrungsvermögen offen halten will (S. 208). Mit Verwerfung dieser Unterscheidung wäre allerdings die ganze Streitfrage aus der Welt geschafft. Scheidet man aber doch einmal (und es wird schon der äußeren Uebersicht wegen kaum zu vermeiden sein), so ist die Frage,

ob Zwei- oder Dreiteilung, so unwichtig doch nicht. Muß jedoch die ganze Behandlung der einzelnen Erscheinungen eine schiefe und gezwungene sein, wenn eine falsche Einteilung der Seelenvermögen zu Grunde gelegt worden ist. Und gerade solch eine Gezwungenheit scheint uns unvermeidlich zu sein, wenn man die Gefühle unter die Strebeäußerungen der Seele subsumiert. Wer fühlt nicht das Gezwungene der ganzen Sache, wenn er das Gefühl „der Freude über die Genesung eines Anverwandten" definiert findet als eine „Strebung, welche ihr Objekt umfaßt?" (Jungmann, das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie, 2. Aufl. 1885 S. 192). Und der „Verdruß" soll die aufhebende, negierende Thätigkeit des Strebevermögens sein einem Objekte gegenüber, welches der Richtung desselben zuwider und doch wirklich ist (S. 193)! Und die Liebe? Sie muß das bejahende Streben eines vernünftigen Wesens sein (S. 53)! Mögen nun diese genannten Strebungen, Folgen, oder unmittelbare Begleitungszustände der Freude, des Verdrusses und der Liebe sein, sicher ist, daß sie nicht das sind, was wir als G e f ü h l der Freude, des Verdrusses und der Liebe bezeichnen. Unter Gefühl verstehen wir das wohlige oder nichtwohlige Affiziertsein der Seele. Das war offenbar der Sinn der Hagemannschen Definition (Lit. Handweiser 1868, Nr. 74, Sp. 525), mochte auch der Ausdruck („Innewerden der gehemmten oder geförderten Lebenslage") nicht gerade glücklich sein.

Auch die Methode, die G. in seinem Buche einhält, scheint uns die allein sachgemäße zu sein. Er handelt nämlich zuerst von Seelen l e b e n nach seiner niederen und höheren Seite (S. 4—230), und spricht in einer

zweiten Abteilung (S. 231—326) über das Wesen der Seele. Mag man auch mit Hagemann (Psychologie 4. Aufl. S. 3) einwenden, man könne nicht von Seelenäußerungen sprechen, solange man über das Dasein und Wesen der Seele nichts wisse, so ist diese Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Man spricht ja auch von einer natürlichen Theologie, obgleich man darin die Beweise für das Dasein eines Gottes erst abhandeln will. Es wäre eben in beiden Fällen, wenn man so sagen darf, anticipando gesprochen, das erst zu gewinnende Resultat voraus genommen. Der entscheidende Punkt liegt übrigens u. E. an einer anderen Stelle. Wenn die Psychologie gleich von Anfang an mit dem Begriff der Seele operieren soll, woher soll sie diesen Begriff nehmen? Nach der gewöhnlichen Ansicht: aus der Metaphysik. Und woher gewinnt ihn die Metaphysik? Wenn nicht aus der Psychologie (und das kann ja nach der Sachlage nicht sein), dann nur aus sich selbst. Sie muß also den Seelenbegriff einfach konstruieren. Wozu aber dieses führt, dafür könnte die Vergangenheit der abschreckenden Beispiele übergenug bieten.

Sehr zu billigen ist, was G. S. 192 f. über die praemotio physica sagt. Daß dieselbe unnötig, ja mit einem ordentlichen Begriff der Freiheit gar nicht zu vereinbaren ist, ist so klar, daß die verzweifelte Distinktion von: in sensu diviso und in sensu composito die Unhaltbarkeit der Position nur noch mehr ins Licht rücken kann. Nicht so ganz einverstanden sein können wir mit dem, übrigens sehr sorgfältig geführten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. G. scheint uns aus der Thatsache der Einfachheit der Seele zu wenig zu folgern.

Aus dieser Thatsache folgt nicht nur, daß die Seele fortdauern kann, sondern daß sie fortdauert, ja fortdauern muß. Es scheint uns, daß jene Möglichkeit, die G. mit vielen andern annimmt, nicht existiert, daß nämlich Gott die einfache Seele vernichten könne. Und warum kann er sie nicht vernichten? Weil er sie, wie ja G. vorher selbst nachweist, selbst geschaffen hat. In dieser Erschaffung hat Gott der Menschenseele die Eigenschaft der Einfachheit eingesenkt. Diese aber, wie alle zugeben, schließt die Unsterblichkeit in der Weise ein, daß die Seele natura sua nicht aufhören kann. Wie aber sollte Gott diese Wesensbestimmtheit der Seele wieder nehmen, nachdem er dieselbe gegeben hat? Wie sollte er zerstören, was er als unsterblich geschaffen hat. Er würde sich und seiner Weisheit widersprechen: *ὁ δὲ θεὸς οὐδὲν μάτην ποιεῖ* (Arist. de coelo I. 4. 271 a33).

Rep. Dr. Elser.

8.

Der Glaube. Apologetische Vorträge von Dr. **Leonhard Atzberger**, a. o. Professor der Theologie und Universitätsprediger in München. VIII u. 383 S. 8°. Freiburg, Herder 1891. Preis 3 M.

Diese Vorträge sind aus Predigten entstanden, welche der Verfasser 1886—1888 vor den Studierenden aller Fakultäten in der Universitätskirche zu München gehalten hat. Sie behandeln die meisten Punkte, welche Gegenstand einer wissenschaftlichen Apologetik sind, und beruhen sachlich, wie der Verfasser selbst bemerkt, auf den apologetischen Werken von Gutberlet, Hettinger,

Mach, Schanz, Scheeben und Weiß. Den so sicher fundamentierten Stoff hat aber der Verfasser selbständig verarbeitet, und in edler Sprache und mit logischer Schärfe und Bestimmtheit zum Ausdruck gebracht. Indessen bietet er keine fertigen Predigten, wohl aber ein gut zubereitetes, leicht verwendbares Material zu apologetischen Predigten und religiös wissenschaftlichen Vorträgen, sowie eineueligös unterweisende Lektüre für die gebildeten Stände. A. hat seinen Vorträgen einen besonderen Wert verliehen, indem er durch dieselben fortwährend die dogmatische Konstitution des Vatikanums de fide catholica kommentiert. In unserer so glaubensarmen und glaubensschwachen Zeit, wo die verschiedenen religiösen Irrtümer im Unglauben zusammenlaufen, wo bald nur mehr Glaube und Unglaube sich gegenüberstehen, ist uns vor allem notwendig, die Bedeutung und Berechtigung und die Pflichtmäßigkeit des christlichen Glaubens so eindringlich als möglich darzuthun. Die heutzutage verwirrten und gefälschten Begriffe von Religion, Gott, Glaube, Christentum und Kirche, diese mächtigen Faktoren in der Kultur der Menschheit, müssen wieder klar gelegt und richtig erfaßt werden. Dieser Aufgabe dient das vorliegende Buch. Die religiösen Kardinalfragen sind mit wünschenswertester Bestimmtheit und Klarheit dargelegt, mit überzeugender Kraft aus den Glaubensquellen und der Vernunft dargethan und zugleich in ihrem inneren Organismus aufgezeigt. Das Schriftchen kann daher allen als belehrende Lektüre, besonders den Predigern als reiche Fundgrube bestens empfohlen werden.

Stuttgart. Dr. A. Koch.

9.

Jubelgold. Kränze um die Tiare. Von **Julius Pohl.** Zweite vermehrte Auflage. Paderborn, Schöningh 1893. 191 S. 8.

Bernsteinperlen zum Schmucke der ermländisch-kölnischen Jubelmitra. Von **J. Pohl.** Ebd. 1893 188 S. 8.

Zwei frohe Begebenheiten im laufenden Jahre, das goldene Bischofsjubiläum des hl. Vaters, das silberne Bischofsjubiläum des Erzbischofs Krementz von Köln, vormaligen Bischofs von Ermeland, und dessen Aufnahme ins heilige Kollegium, bestimmten einen nordischen Dichter, den Domherrn Pohl in Frauenburg, Blumen aus dem Garten seiner Muse zur Festesfeier darzubringen. Dieser Umstand mag es rechtfertigen, wenn wir noch am Schluß des Jahres den Gedichten eine kleine Stelle in der sonst gelehrten Zwecken dienenden Qu.-schrift einräumen, und wir dürfen um so mehr auf dieselben kurz hinweisen, als sie Erzeugnisse eines wirklich poetischen Geistes sind, tief empfunden und in schöne edle Formen gekleidet. Der Inhalt der beiden Bändchen ist sehr mannigfaltig. Das „Jubelgold“ bietet außer den dem Jubelfest dienenden Gesängen römische Sonnette, Gedichte aus dem Leben der Kirche und didaktischen so wie erbaulichen Inhalts, Zeitgedichte und Lyrisches. Die „Bernsteinperlen“ enthalten des weiteren Natur- und Stimmungsbilder; Für die Jugend und aus der Jugend; Geschichten und Bilder vom Ermeland und Bernsteinland; Schattenrisse und Gestalten; Reiselieder und Heimgebrachtes; Ermländische Dichtergrüße. Wenn auch erst bei den genannten Anläßen zu einem Strauße gewunden, haben die Gedichte nach ihrem Inhalt fast durchweg

bleibenden Wert, und sie werden noch lange christliche Herzen erquicken und erbauen. Die Ausstattung ist vorzüglich. F.

10.

Mohammed. Erster Teil: **Das Leben.** Nach den Quellen von Dr. **Hubert Grimme**, Prof. an der Universität Freiburg in der Schweiz. Mit Plänen von Mekka und Medina. Münster 1892. Aschendorff'sche Buchhandlung. XII und 164 S. (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte VII. Band).

Man sollte glauben, daß es bei der zahlreichen neueren Litteratur über den Islam und seinen Propheten unmöglich sei, dem Gegenstand noch neue Seiten abzugewinnen. Aber die besonderen Schwierigkeiten, welche die arabischen Quellen und die arabischen Traditionen dem Forscher bereiten, lassen es doch begreiflich erscheinen, daß über diese gewaltige für die Religions- und Weltgeschichte verhängnisvolle Erscheinung noch lange nicht das letzte Wort gesprochen ist. Der H. Verf. oben genannter Schrift hat in der Verwendung der Quellen einen von dem gewöhnlichen Gang der Untersuchung verschiedenen Weg eingeschlagen und ist in vielen Punkten zu Resultaten gelangt, welche von der herkömmlichen Auffassung des Islam weit abliegen. Wird man ihm auch nicht überall beistimmen, so muß man doch manche Berichtigung als berechtigt anerkennen. Dies gilt namentlich von dem was er über den Lebensgang und den Charakter Mohammeds sagt. Die strenge Unterscheidung zwischen dem Propheten von Mekka und Medina (Jatrib),

welche bei dem Mangel einer Chronologie im Koran freilich immer etwas unsicher bleibt, hat es ihm ermöglicht, die widersprechenden Urteile über Mohammed's Charakter auszugleichen. Zu Medina war die Rache, nicht die Religion, das treibende Motiv und alle Mittel einer diplomatischen Kunst von der Lüge und Treulosigkeit bis zum Meuchelmord und zur offenen Gewaltthätigkeit mußten unter der Decke der Offenbarung und der Religion den egoistischen Zwecken dienen. Sicher ist jedenfalls, daß M. in dieser Periode die Stelle eines Betrügers und Heuchlers gespielt hat, um seine großen Unternehmungen wie seine häßlichen Leidenschaften zu maskieren. Doch wäre es zu wünschen gewesen, daß einzelne gute Seiten, z. B. die Einfachheit in der Haushaltung und die Armut im Alter, besser hervorgehoben worden wären, um dem düsteren Charakter einiges Licht zu verleihen.

Auch für die Entwicklung des Islam wird man die vom Verf. nachgewiesene Umwandlung in der zweiten Periode zugeben müssen. Ob aber das Prinzip ebenso sicher ist, wäre doch zu untersuchen. Der Verf. meint, der Islam sei keineswegs als ein Religionssystem ins Leben getreten, sondern als ein Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Mißständen entgegenzutreten. So wenig das erste zu bestreiten ist, so anfechtbar ist das andere, denn einzelne Stellen des Koran über das Almosen zur Reinigung der Seele und über das Weltgericht reichen um so weniger zum Beweise aus, als das Juden- und Christentum hiefür eine genügende Vorlage boten. Ohne das mystische religiöse Element wäre es M. kaum möglich gewesen als Religions-

stifter aufzutreten. Daß sich M. aber zuerst an seine Familie und an die Armen wenden mußte, ist selbstverständlich. Hätte er sich nicht auf Visionen und Kontemplationen berufen können, so hätte er auch bei diesen keinen Glauben gefunden. Richtig mag sein, daß M. vorher keiner bestimmten Religionsgesellschaft angehörte und die Schriften der Juden und Christen mehr vom Hören als vom Lesen kannte, aber daraus folgt nicht, daß er nur in den abnormen Verhältnissen der Stadt Mekka die sozialistische Basis und in dem monotheistischen, allen jüdischen und christlichen Lehrmeinungen in Arabien gemeinsamen Glaubensgut den metaphysischen Ausbau gefunden hat. Hat er auch nicht als gottbegeisterter Prophet der Welt eine „absolut neue Lehre" vorgetragen, so mußte er doch das Entlehnte mit prophetischer Begeisterung in neuer Form darbieten. Dagegen sind wir mit dem Verf. über die weitere Ausbildung der Lehre und Disziplin in Medina einverstanden. Besonders gründlich ist der Betrug mit der Abrahamslegende für die Kaba in Mekka nachgewiesen. Auch die arabischen Legenden über die Gesandtschaften an fremde Fürsten sind auf ihren wahren Wert zurückgeführt worden.

Schanz.

III.

Analekten.

Die Studie des P. Odilo Rottmanner über den **Augustinismus** hat zwei gleichgesinnte Kritiken zur Verteidigung der „mildeeren" Ansicht hervorgerufen (Dr. Huppert, Katholik 1893, I, 162—172. Pfülf, S. J., Zeitschrift für kath. Theol. 1893 S. 483—495). Wir wollen die Hauptpunkte kurz anführen und beurteilen. Sie lassen sich in äußere und innere Gründe einteilen. Zu jenen zählt das Urteil des h. Augustinus selbst, die Zustimmung der Kirche und die Rücksicht auf die zu bekämpfenden Gegner. Während Augustinus seinen Meinungswechsel hinsichtlich der gratia prima nicht blos in den Retraktationen (1, 23, 2), sondern auch wiederholt in mehreren anderen Schriften zugebe, habe er „kein Wort der Berichtigung oder Umdeutung für seine früher so klar und unmißverständlich ausgesprochene Doktrin von Gottes allgemeinem Heilswillen ante praevisa merita und der Verwerfung der Verlorenen post praevisa mala merita (z. B. de spir. et lit. c. 33 n. 58; ad Simplician. l. 1 qu. 2 n. 6; in Jo. tract. 12, 12; tract. 53 n. 5—10)" bemerkt H. Pfülf S. 487. Der Grund ist aber einfach. Hinsichtlich der gratia prima liegt die Sache wesentlich anders. Augustinus hat in der Expos. quarumdam propositionum ex ep. ad Rom. formell den Anfang des Glaubens und Wollens dem freien Willen zugeschrieben. Da er nun den Semipelagianern gegenüber das Gegenteil nachdrücklich verteidigte, so konnte er ihren Rekriminationen nur durch einen Widerruf begegnen, den er dadurch limitiert, daß er beifügt, er habe jene Schrift noch als Presbyter geschrieben. In eine ähnliche Lage kam er hinsichtlich der Prädestination nicht, weil er die Ausdrücke später leicht anders erklären konnte und die praedestinatio ad gratiam in dem allgemeinen antipelagianischen Satz: gratia non secundum merita datur enthalten war. Sachlich ist aber in keiner der oben zitierten Stellen die spätere strenge praed.

ad gloriam oder die electio secundum propositum gelehrt. Hier gilt was Augustinus für die erste Schrift formell retraktiert thatsächlich auch. Er hatte noch zu wenig berücksichtigt, »quia ipse praeparat voluntatem« und daß die »vocatio fit secundum propositum Dei«. Übrigens bemerkt Augustinus selbst (de praed. 9, 18) in Betreff der ep. 102, er habe ohne Präjudiz damals über das Vorauswissen Christi das sagen wollen, was zur Widerlegung des pelagianischen Unglaubens hingereicht habe. Warum dies nichts beweisen soll, ist nicht ersichtlich, denn es handelt sich wirklich um eine Korrektur in der vorwürfigen Frage. Den Kontroverspunkt der späteren Periode hatte er gar nicht berührt. »Sed utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem an Deo donante sumpturi, i. e. utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit Deus, quaerere atque disserere tunc necessarium non putavi«. Ebenso sagt er 21, 43: »Nova enim quaestio ad hoc nos compulit«. De dono persev. 21, 55: »Puto me ita posuisse .. ut hoc antea, si me non fallit oblivio, tam expresse ac evidenter vel nusquam vel pene nusquam scripserim«. Dies Zeugnis wird dadurch nicht abgeschwächt, daß auf dem Tridentinum das donum perseverantiae dogmatisch definiert wurde, denn es handelt sich blos darum, was Augustinus gelehrt habe. Doch beruft sich Augustinus auf die Schrift an Simplicianus und auf die Briefe an Paulinus (186) und Sixtus (194). Diese Briefe fallen aber bereits in die letzte Periode. Die erstere Schrift enthält allerdings alle Ansätze zur späteren Gnadenlehre, aber die vollen Konsequenzen hat Augustinus erst in der späteren Zeit gezogen. Er lehrte dort: gratia non secundum merita datur, initium fidei est donum Dei, und aus dem dort Gesagten folgert er, »etsi non sit expressum, etiam usque in finem perseverantiam non nisi ab eo donari, qui nos praedestinavit in suum regnum et gloriam«. Damit ist über die Auffassung der Prädestination nichts entschieden. Außerdem fügt er 63. 65 bei, daß ihn die neuen Häretiker gezwungen haben, diesen Fragen eine größere Sorgfalt zu widmen. Der Grundsatz, daß alles was nicht formell retraktiert wurde, auch in den späteren Schriften in gleichem Sinne zu finden sei, ist überhaupt falsch. Gewiß hat Aug. auch hier die Freiheit des Willens anerkannt, aber die Erklärung ist eben eine andere. Die Berufung auf frühere Väter, wie Cyprian, Ambrosius, Gregor von Nazianz (de don. pers. 19, 48; de praed. n. 27) beweist doch nur, daß

Augustinus deren Aussprüche nach seiner Auffassung zu erklären sucht, berechtigt aber nicht diese nach jenen zu deuten. Das bestätigt schon die Einleitung: »Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de vocatione electorum, eamdem praedestinationem intelligere«? Diese auch von Pfülf (S. 489) ausgehobene Stelle, zeigt doch, daß die Übereinstimmung nur durch eine „fromme" Deutung hergestellt werden kann. An der zweiten Stelle fügt Augustinus selbst hinzu, die früheren Väter haben zu einer Zeit, in welcher eine solche Häresie noch nicht existierte, keine Notwendigkeit gehabt, »in hac difficili ad solvendum quaestione versari« und ihre Ansicht über die Gnade nur »breviter et transeunter« berührt.

Was die inneren Gründe betrifft, so ist die verschiedene Deutung von 1 Tim. 2, 4 am besten geeignet, den Unterschied klar zu machen. De spir. et lit. c. 33 ist ein Erklärungsversuch für den allgemeinen Heilswillen, enchir. 103 ist ein schroffer partikularer Heilswillen damit vereinigt. Pfülf geht nicht darauf ein, Huppert beruft sich (S. 170) einfach auf den h. Thomas, welcher bei Augustinus die Erklärung nach der voluntas consequens findet. Allein hievon findet sich eben bei Augustinus keine Spur. Denn er sagt ausdrücklich: »Non tamen ideo debemus omnipotentissimae Dei voluntati aliquid derogare«. Cf. De praed. 8, 14. Einen zweiten Punkt bilden die Ausführungen über die parvuli. Schon Hilarius hat den Augustinus auf die verschiedene Darstellung in der Schrift de libero arbitrio hingewiesen. H. Pfülf will diese Berufung nur als Beispiel, durch welches die Gratuität der Gnade auch für die Erwachsenen klargestellt werde (S. 491), gelten lassen, H. Huppert findet darin blos die praedestinatio ad gratiam. Allein diese Berufung erscheint vielmehr stets als ultima ratio für die praedestinatio sine praevisis meritis (De don. pers. 11, 26 sq.) Ebenso handelt es sich stets um das ewige Loos der ungetauften Kinder. Denn die Verweigerung der Taufe ist für Kinder, welche in diesem Zustande sterben eine reprobatio, wie die Verleihung der Taufgnade eine praedestinatio ad gloriam, da keine Verdienste oder Mißverdienste nachfolgen. Schon der Umstand, daß Augustinus die Erklärung der Semipelagianer, als ob die bedingt zukünftigen Handlungen maßgebend gewesen sein könnten, ganz energisch bekämpft, beweist, wie weit Augustinus davon entfernt war, hier etwas anderes als den Willen Gottes für die höchste Instanz anzuerkennen. In den

zitierten Stellen (de don. pers. 9, 21 sq.) rekurriert Augustinus auf die »inscrutibilia, inscrutibiliora iudicia«. »Illud tamen fidelibus debet certissimum esse, hunc esse ex praedestinatione illum non esse«. Aber warum bekennt er, keinen Grund zu wissen, wenn er doch einfach den Willen Gottes als solchen anerkennt? (Huppert S. 167 f.). Die Antwort ist nicht schwer: weil Augustinus keine Ungerechtigkeit, kein Ansehen der Person in Gott annehmen kann. Nicht über den Willen, sondern über die Momente weiß er keine Antwort zu geben. Daher kommt es, daß in den letzten Werken eine „gewisse Einseitigkeit und Schroffheit“ zugestanden werden muß (S. 166), selbst wenn man die Polemik voll und ganz berücksichtigt. Die misericordia und iustitia geben die Erklärung für die Berufung ad gloriam und die Belassung in massa damnationis, welche mit der Nichtberufung gleichwertig ist (de corr. et gr. 7, 14. de praed. 6, 11). Auch wenn eine praedestinatio ad gratiam ohne eine solche ad gloriam vorhanden ist, so ist es keine praed. secundum propositum. Der Berufene kommt nicht zur Seligkeit, weil er nicht zu den Auserwählten gehört. Die discretio zum ewigen Leben ist eine andere als die zur Taufe. »Quae est tandem ista discretio? .. Non erant ex iis, quia non erant secundum propositum vocati non erant in Christo electi ante constitutionem mundi non erant in eo sortem consecuti, non erant praedestinati secundum propositum eius, qui universa operatur« (de don. pers. 9, 21). Wen Gott prädestiniert hat, den führt er auch sicher zur Seligkeit. Die vocatio ad gratiam ist für ihn nur das Mittel zur Ausführung der praed. ad gloriam (de praed. 17, 34).

Die praescientia der späteren Schriften widerspricht dem nicht im geringsten. Sie ist nicht das Vorauswissen der „bedingungsweisen Mitwirkung des Menschen mit der Gnade“ (S. 168), sondern das Vorauswissen dessen, was Gott selbst thun wird. Schon in Joann. tr. 12, 12 geht das »novit Dominus qui sunt eius« auf die Person der Auserwählten, 53, 6 giebt Aug. auf die Frage: »quare alius sic, alius autem sic; quare ille Deo deserente excaecetur, ille Deo adiuvante illuminetur«, keine andere Antwort als Röm. 11, 33. De corr. et gr. 9, 23 erklärt er Röm. 8, 28—30 und kommt zu dem Schlusse: »Et tamen verba praeteriti temporis posuit de rebus etiam futuris, tamquam iam fecerit Deus, quae iam ut fierent ex aeternitate disposuit. Ideo de illo dicit et propheta Isaias: Qui fecit quae futura

sunt«. De praed. 10, 19: »Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse, potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus: unde dictum est. Fecit quae futura sunt (Js. 45). 18, 37: »Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti .. futuri eramus, sed .. ut essemus«. 19, 38: »Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit«. Gott hat »sua futura opera, facta« vorausgesehen.

Wie weit Augustinus seine Thesen für dogmatische betrachtete, ist hier Nebensache. Vor allem war es ihm um die Gratuität der Gnade zu thun. Weil aber im Streite mit den Semipelagianern das initium fidei und die perseverantia in fide, resp. in obedientia s. voluntate obediendi auf die Gnade zurückgeführt werden mußten, so ergab sich auch hinsichtlich der Prädestination eine strengere Konsequenz. Daß Aug. hierin über die früheren Väter und seine eigene frühere Anschauung hinausgegangen ist und nicht in allem maßgebend sein kann, sollte man angesichts der großen, sich daran knüpfenden dogmengeschichtlichen Kontroversen nicht bestreiten. Die harmonische Erklärung ist gewiß stets anzustreben, aber doch nicht auf Kosten der Wahrheit. Wir begreifen dieses Bestreben, wenn Parteiinteressen ins Spiel kommen, weil die traditionelle Erziehung die Erkenntnis des Gegenteils gar nicht aufkommen läßt. Auch hierin zeigt sich übrigens ein gewisser Fortschritt. Berthier unterscheidet richtig in dem Verhalten der Molinisten gegen Aug. und Thomas drei Perioden: 1) Man giebt dieselben aufrichtig auf. 2) Man erklärt, ihre Gedanken seien unklar. 3) Sie sind Molinisten. Schanz.

Zum verlorenen Korintherbrief des Apostels Paulus. Im J. 1891 veröffentlichte Minasi eine größere Schrift über die Didache u. d. T.: La dottrina del Signore pei dodici apostoli bandita alle genti detta La dottrina dei dodici apostoli, versione note e commentario, eine Arbeit von großem Scharfsinn und ausgedehnter Gelehrsamkeit, aber auch mit mehreren zu raschen Schlüssen und ungegründeten Aufstellungen. S. XXX ff. wird der Beweis versucht, daß die als Schriftzitat in der Schrift De aleatoribus 4 stehenden Worte: Quicumque frater more alienigenarum vivit etc. als Worte des Apostels Paulus zu fassen und auf dessen ersten und verlorenen Brief an die Korinther zu be-

ziehen seien. Die Auffassung ist nicht nur an sich bemerkenswert, da es sich um die Entdeckung eines Bruchstückes aus einem verlorenen paulinischen Briefe handelt; sie ist auch bedeutsam für die Bestimmung der Zeit der Schrift De aleatoribus, und sie wurde nach dieser Richtung hin bereits in Anspruch genommen. Da der fragliche Brief, erklärte man, bereits zur Zeit Cyprians und Tertullians verloren war, so muß die Schrift De aleatoribus einer früheren Zeit, näherhin dem Papst Viktor angehören, dem sie durch Harnack zugesprochen wurde. Dieser Umstand gab dem kirchenhistorischen Seminar in Löwen, das uns bereits mit einer gelehrten Abhandlung über die Schrift de aleatoribus erfreute (vgl. 1891 S. 699), zur Untersuchung des Punktes Anlaß. Die Studie liegt uns unter dem Titel vor: Une lettre perdue de S. Paul et le De aleatoribus; Supplément à l'étude critique sur l'opuscule De aleatoribus par les membres du séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université cath. de Louvain 1893. Es wird dargethan, daß die Schrift De aleatoribus keinerlei Grund bietet, das fragliche Schriftwort als paulinisch zu fassen, daß dasselbe vielmehr auf den dem Verfasser wohl bekannten und von ihm als hl. Schrift benützten Pastor Hermä Mand. IV, 1, 9 geht, daß der fragliche Brief des Apostels bereits den Vätern des 2. Jahrhunderts nicht mehr bekannt war und daher auch von Papst Viktor nicht mehr benützt werden konnte. Der Beweis ist gelungen. Der Hypothese des Berliner Gelehrten, daß De aleatoribus von Papst Viktor herrühre, ist damit die Stütze entzogen, mit der man ihr katholischerseits zu Hilfe kommen wollte. Die älteren Stützen wurden schon früher als gebrechlich nachgewiesen. Trotzdem wird die Hypothese hüben und drüben in gewissen Kreisen festgehalten werden.

Über **Isaak von Ninive**, Leben und Schriften, handelt die Doktordissertation von J. B. Chabot (Paris 1892). Zugleich werden drei Reden zum erstenmal syrisch veröffentlicht. Die Untersuchung ist mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit angestellt. Doch ist die Bestimmung der Zeit des Autors nicht ohne Bedenken. Derselbe wird S. 19 dem Ende des 5. Jahrhunderts zugewiesen. Da er aber nach S. 70 den Areopagiten zitiert, dürfte es geraten sein ihn um etwa ein halbes Jahrhundert herabzurücken. Die Gründe dafür, daß Pseudodionysius nicht vor dem Ende des 5. Jahrhunderts lebte, sind m. E. stärker, als diejenigen, welche für die fragliche Zeit Isaaks beigebracht wurden. Funk.

Inhaltsverzeichnis

des

fünfundsiebzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

Verzeichnis der bis 10. September eingelaufenen, noch nicht besprochenen Schriften.

Abert, F., Von den göttlichen Eigenschaften und von der Seligkeit. Aus d. Lat. übersetzt. Würzburg, Göbel 1893.
Aertnys, J., Theologia pastoralis. Paderborn, Schöningh 1892.
Akademisches Taschenbuch für katholische Theologen. Paderborn, Schöningh 1892.
Alacoque, M. M., Leben, von ihr selbst im Auftrage der Obern niedergeschrieben. Innsbruck, Rauch 1893.
Albers, Reinh., Blütenkränze auf die Festtage Gottes und seiner Heiligen. Ersten Theils dritter Band. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892
Albert, P., Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrh. Stuttgart, Süddeutsche Verlagshandlung 1892.
Alte und Neue Welt. XXVII, 1. Einsiedlen, Benziger 1893.
Angela Merici, Geschichte der Heiligen und ihres Ordens bearbeitet von einer Ursuline. Innsbruck, Rauch 1893.
Archivio della R. Società Romana. Vol. XVI. Facs. I—II. Romae 1893.
Augustinus, De catechizandis rudibus hg. v. A. Wolfhard. Freiburg, Mohr 1892. Zweite, vollständig neubearbeitete Ausgabe 1893.
Baets, M. de, Les bases de la morale et du droit. Paris, Alcan 1892.
Baier, J., Der hl. Bruno Bischof von Würzburg als Katechet. Würzburg, Göbel 1893.
Batiffol, P., Histoire du bréviaire romain. Paris, Picard 1893.
Bauer, J., Die deutschen Reichsgesetze in Bezug auf Kirche, Religion und Geistlichkeit. Leipzig, Dürr 1892.
Bäumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.A. Bd. 1. Heft 3: Avencebrolis fons vitae etc. fascic. II. Münster, Aschendorff 1892.
Bäumker, Cl., Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrh. Paderborn. Schöningh 1893.
Berger, S., Quam notitiam linquae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia. Paris Hachette 1893.
„ Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age. Paris, Hachette 1893.
Berthier, R. P., Le testament de S. Dominique. Fribourg 1892.
„ L'Étude de la Somme théologique de St. Thomas d'Aquin Fribourg (Suisse), Veith 1893.
Braunsberger, O., Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius. Freiburg, Herder 1893.
Buch von der Erkenntnis der Wahrheit. Aus dem syrischen Text ins Deutsche übersetzt von K. Kayser. Straßburg, Trübner 1892.
Catergian, J., De fidei symbolo quo Armeni utuntur observationes. Viennae, Typis Mechitaristarum 1893.

Cathrein, V., Moralphilosophie. 1. u. 2. Bd. 2. verm. u. verbeff. Aufl. Freiburg, Herder 1893.
Clemens Alexandrinus, Quis dives salvetur? Herausg. von K. Köster (Krüger, Ausgewählte kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften Heft VI). Freiburg, Mohr 1893.
Christ, Der, im Gebet. Sammlung approb. Gebete. Einsiedeln, Benziger 1893.
Classical Review VI, 8. 9. 10. VIII, 1—6. London, Nutt 1892/93.
Cornill, C. H., Einleitung in das Alte Testament. Zweite neu bearbeitete Auflage. Freiburg, Mohr 1892.
Corpus scriptorum eccl. latinorum. Vol. XXVII L. C. F. Lactantii opp. omnia p. II fasc. I ed. S. Brandt. Vol. XXVI S. Optati libr. VII ed. Ziwsa. Vindob. Tempsky 1893.
Costa, J., Aus dem Leben und Leiden des Herrn. Vorträge. Kempten, Kösel 1893.
Deißmann, G. A., Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu. Marburg, Elwert 1892.
Denifle-Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. VII, 1. 2. Freiburg, Herder 1893.
Didon, P., Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidung. Konferenzen, übs. von E. M. Schneider. Regensb. Manz 1893.
Diöcesan-Archiv, Freiburger, 23. Band. Freiburg, Herder 1893.
Dreher, Th., Katholische Elementarkatechesen. Erster Teil. 2. A. Freiburg, Herder 1892.
Dreves, G. M., Aurelius Ambrosius „der Vater des Kirchengesangs“. Freiburg, Herder 1893.
Duhr, B., Jesuitenfabeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschte. 2. A. Freiburg, Herder 1892.
Elbel, Theologia moralis. Vol. III ed. Bierbaum. Paderbornae, Typographia Bonifatiana 1892.
Ehses, St., Römische Dokumente zur Gesch. der Ehescheidung Heinrichs VIII von England. Paderborn, Schöningh 1893.
Esser, G., Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn. Schöningh 1893.
Fabre, P., Étude sur le Liber Censuum. Paris, Thorin 1893.
Falke, R., Die Lehre von der ewigen Verdammnis. Eisenach, Wilckens 1892.
Feine, Paul, Der Jakobusbrief. Eisenach, Wilckens 1893.
Felten, J., Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. Freiburg, Herder 1892.
Friedberg-Sehling, Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht II. 3. Freiburg, Mohr 1892.
Fuhlrott, J., Materialien für Prediger und Katecheten. I.—II. Bd. Regensburg, Manz 1893.
Galaterbrief, Der, übersetzt und erklärt. München, Seyberth 1892.
Gaud, Die christliche Hoffnung. A. d. Franz. Kempten, Kösel 1892.

Gelzer, H., Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen EB. von Alexandrien. Freiburg, Mohr 1892.
Gießwein, A., Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie. Freiburg, Herder 1892.
Gottschick, J., Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangelische Kirche. Akad. Antrittsrede. Freiburg, Mohr 1893.
Grimmich, W., Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Freiburg, Herder 1893.
Gutberlet, C., Logik und Erkenntnistheorie. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Münster, Theissing 1892.
Gutberlet, C., Ethik und Naturrecht. 2. Aufl. Münster, Theissing 1893.
Habert, F. X., Kirchenmusikalisches Jahrbuch für 1893. Regensburg, Pustet.
Hammer, Bon., Die hl. Familie. Gebetbuch. Einsiedeln, Benziger 1893.
Hammer, Phil., Der Rosenkranz, eine Fundgrube für Prediger und Katecheten. II. Band. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892.
Hammer, Ph., Der Rosenkranz. 1. Bd. 2. Aufl. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1893.
Hammerstein, L. v., Die Jesuitenmoral. Offener Brief an A. Harnack. Trier, Paul.-Druckerei 1893.
Hand-Commentar zum N. T. 2. Aufl. III. Bd. 1. Abthlg. Freiburg, Mohr 1893.
Hardy, E., Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster, Aschendorff 1893.
Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I. Leipzig, Hinrichs 1893.
Hatch, E., Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Mit Beilagen von A. Harnack und dem Übersetzer. Freiburg, Mohr 1892.
Hattler, F., Christrosen im Mariengarten. Zweite vermehrte Aufl. Innsbruck, Rauch 1892.
Heiner, H., Grundriß des katholischen Eherechts. Zweite verbesserte Auflage. Münster, Schöningh 1892.
Heiner, Fr., Katholisches Kirchenrecht. Erster Band. Paderborn, Schöningh 1893.
Hertling, G. v., John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg, Herder 1892.
Hetzenemer, M., S. Fidelis a Sigmaringa Exercitia. Stutgard., Roth 1893.
Hoensbroech, P. v., Christ und Widerchrist. Freiburg, Herder 1892.
Holder, K., Die Designation der Nachfolger durch die Päpste. Freiburg, Universitätsbuchhandlung 1892.
Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch. I. Text. II. Tabellen. Freiburg, Mohr 1893.
Huck, A., Synopse der drei ersten Evangelien. Freiburg, Mohr 1892.

Jacob, Georg, Beati Alberti Magni de sacros. corporis domini sacramento sermones. Ratisb., Pustet 1893.
Kalemkiar, G., Die siebente Vision Daniels. Armenisch und deutsch. Wien, Mechitaristen-Buchdruckerei 1892.
Katechetische Handbibliothek. Fünftes bis Siebentes Bändchen. Kempten, Kösel 1892.
Katholische Bewegung in unseren Tagen. 1892 X—XII. Würzburg, Wörl. 1893 I—VII.
Kaufmann, N., Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Paderborn, Schöningh 1893.
Kautzsch, E., Die hl. Schrift des A. T. übersetzt. Lieferung VI—VIII. Freiburg, Mohr 1892.
Kihn, H., Encyklopädie und Methodologie der Theologie. Freiburg, Herder 1892.
Knauer, G., Aufgefahren gen Himmel (wider S. Cremer) geboren von der Jungfrau Maria (wider A. Harnack). Eisenach, Wilckens 1893.
Koch, H. H., Das Dominikanerkloster zu Frankfurt a. M. 13.—16. Jahrh. Freiburg, Herder 1892.
König, A., Handbuch des katholischen Religionsunterrichts in den mittleren Klassen der Gymnasien und Realschulen. 6. Aufl. Freiburg, Herder 1893.
Kössing, Fr., Über die Wahrheitsliebe. Moraltheologische Abhandlungen I. Paderborn, Schöning 1893.
Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. 14. Heft. Kempten, Kösel 1893.
Kranich, A., Über die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre der hl. Augustin und Thomas v. A. Paderborn, Schöningh 1892.
Krumbacher, K., Studien zu den Legenden des hl. Theodosios. A. d. SB. d. k. B.A. d. W. 1892.
Liguori, Briefe. A. d. Ital. übs. I. Theil: Allgemeine Correspondenz. 1. u. 2. Band. Regensb. Manz 1893.
Limbourg, M., Begriff und Einteilung der Philosophie. Innsbruck, Rauch 1893.
Limbourg, **M.**, Quaestionum metaphysicarum libri quinque. Oeniponte, Rauch 1893.
Lüdtke, Cl., Erklärung des hl. Meßopfers. 2. A. Danzig, Boenig 1892.
Lüdtke, Cl., Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studierende. III. Die christliche Neuzeit 2. A. Danzig, Boenig 1893.
Maher, M., Recent Evidence for the Authencity of the Gospels: Tatians Diatessaron. London, The Catholic Truth Society 1893.
Mayer, J., Geschichte der Benediktinerabtei St. Peter auf dem Schwarzwald. Freiburg, Herder 1893.
Mehler, J. B., Don Bosco's sociale Schöpfungen. Regensburg, Manz 1892.
Melcher, A., Homilien über die sonntäglichen Evangelien. Kempten, Kösel 1893.

Melchers, P. Card., De canonica dioecesium visitatione. Köln, Bachem 1893.
Merk, D., Der christl. Glaube. Apolog. Kanzelvorträge. Brixen, Mager 1893.
Metzmacher, H., Das Kreuz Christi und die Arbeit des Christen. Predigten. Köln, Bachem.
Möhler, Kommentar zum Katechismus. Bd. 2 2. Aufl. Rottenburg, Bader 1893.
Möller, W., Lehrbuch der Kirchengeschichte. Erster Band 1889. Zweiter Band, zweite durchgesehene Ausgabe. Freiburg, Mohr 1893.
Möncheмeier, R., Amelar von Metz (Kirchengeschichte. Studien I. Bd. Heft III u. IV) Münster, H. Schöningh 1893.
Monsabré, Gold und Flitter im frommen Leben. Übers. v. L. Walther 9. A. München, Seyberth 1892.
Moppey, J., Lehrschule des geistlichen Lebens. Kempten, Kösel 1893.
Mühle, Jak. von der, Rückwärts zum gläubigen Christentum. Speier, Jäger 1893.
Müllendorff, Pfingsten. Entwürfe zu Betrachtungen. Innsbruck, Rauch 1893.
Müller, E., Natur und Wunder (Straßburger Theol. Studien I. 1. 2.). Freiburg, Herder 1892.
Neteler, B., Stellung der alttest. Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. I—III. Münster, Theissing 1892/93.
Nickel, Joh., Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit. Paderborn, Schöningh 1893.
Nilles, N., De juridico valore decreti tolerantiae Commentarius. Oeniponte, Rauch 1893.
Oswald, H. J., Eschatologie. Fünfte verb. Aufl. Paderborn, Schöningh 1893.
Palatinus, Th., Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands. Würzburg, Göbel 1893.
Paulus, N., Der Augustiner Barth. Arnoldi von Usingen, Luthers Gegner und Lehrer. Straßburger Theol. Studien I, 3. 1893.
Perger, A., Homiletische Predigten. I. Band. Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1893.
Pesch, T., Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur. Zweite verbesserte Auflage. 2 Bde. Freiburg, Herder 1892.
Peters, N., Die Prophetie Obadjah's. Paderborn, Schöningh 1892.
Piscalar, A. U., Erinnerungen an Augustin Link, Priester d. G. J. Stuttgart, Roth 1892.
Pötsch, J., Pädagogische Vorträge und Abhandlungen I. Kempten, Kösel 1893.
Potters, P., Compendium philosophiae moralis s. ethicae sec. principia S. Thomae. Friburgi, Herder 1893.
Racke, K., Die Verwaltung des Predigtamtes. Freiburg, Herder 1892.
Redentis, M., Kurze Lebensbilder von Heiligen. Heft 19—30. Einsiedeln, Benziger.

Regnon, Th. de, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité. 2 vol. Paris, Retaux 1892.
Renninger, J. B., Pastoraltheologie, hg. von F. A. Göpfert. Freiburg, Herder 1893.
Renz, F. S., Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter der drei ersten Jahrhunderte. Paderborn, Schöningh 1892.
Rolfus, H., Katholischer Hauskatechismus. Einsiedeln, Benziger 1891.
Rösler, A., Cardinal Johannes Dominici. Freiburg, Herder 1893.
Ruepprecht, Chr., Die Büchersammlungen der Universität München. Regensburg, Verl.-Anstalt 1892.
Schanz, P., Die Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche. Freiburg, Herder 1893.
Scheimpflug, K., Über die sozialpolitische Bedeutung des Clearing. Wien, Selbstverlag des Verfassers 1892.
Scheimpflug, K., Über den Wucher im modernen Geldwesen u. Geldverkehr. Als Manuskript gedruckt 1892.
Schell, H., Katholische Dogmatik. Dritter Band. Erster Teil. Paderborn, Schöning 1892. Zweiter Teil 1893.
Schindler, F., St. Joseph dargestellt nach der hl. Schrift. Akademische Vorträge. Freiburg, Herder 1893.
Schmidt, Edm., Regula S. Patris Benedicti juxta antiquissimos codices. Ratisbonae, Pustet 1892.
Schmittdiel, A., Samstagslehre. Ein Hilfsbuch für Katecheten. 2. Teil: Gottesdiensterklärung. Paderborn, Bonif.-Druckerei 1892.
Schneid, M., Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Paderborn, Schöningh 1892.
Schneider, C. M., Die unbefleckte Empfängniß und die Erbsünde. Erwiederung auf Többe's: die Stellung des hl. Thomas v. A. zu der unbefl. Empfängniß. Regensburg, Verl.-Anstalt 1892.
Schöpfer, Ä., Geschichte des A. T. Erster Halbband. Brixen, Buchhdlg. des kath. Preßvereins. 1893.
Schubert, H. v., Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin, Reuther u. Reichard 1893.
Schubert, H. v., Das Petrusevangelium. Synoptische Tabelle nebst Übersetzung u. kritischem Apparat. Berlin 1893.
Schwägler, M., Dramatica sacra. Zeitschrift für das religiöse Schauspiel. 1. Jahrgg. Heft 3. Riedlingen, Ulrich 1893.
Sepp, S., Pyrrhoneische Studien. Freising 1893.
Siebeck, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg, Mohr 1893.
Simar, Th. H., Lehrbuch der Moraltheologie. Dritte verbesserte Auflage. Freiburg, Herder 1893.
Simar, Th. H., Lehrbuch der Dogmatik. 3. verbess. Aufl. Freiburg, Herder 1893.
Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte. (Sammlung theol. Lehrbücher). Freiburg, Mohr 1893.
Stamminger, Andenken an J. B. St., ein Lebensbild. Würzburg, Göbel 1893.

Tabulae systematicae et synopticae totius Summae Theologicae. Frib. Helv. 1893.
Steichele-Schröder, Das Bistum Augsburg. Heft 36—37. Augsburg, Schmid 1893.
Thalhofer, V., Handbuch der kath. Liturgik. 2. Bd. 2. Abth. Freiburg, Herder 1893.
Theologische Abhandlungen. Karl von Weizsäcker zu seinem 70. Geburtstag 11. Dez. 1892 gewidmet. Freiburg, Mohr 1892.
Thomas a Villanova. Crispin von Viterbo. Brixen, Kath.-pol. Preßverein 1893.
Thalhofer, V., Die hl. Messe in 25 Predigten dargestellt. Hg. von Dr. A. Schmid. Kempten, Kösel 1893.
Treppner, M., Die Vorbereitung der Erstkommunikanten an den Mittelschulen. Würzburg, Selbstverlag d. V. 1892.
Trißl, A., Sündfluttheorie oder Gletschertheorie? Regensb. Manz 1893.
Ulrich, G., System der formalen und realen Logik. Berlin, Dümmler 1893.
Valuy, B., Der Priester in der Einsamkeit. A. d. Fr. 2. A. v. Fr. Miller. Stuttgart, Roth 1893.
Walk, F., Katechetische Handbibliothek Bd. VIII.—XII. Kempten, Kösel 1893.
Walter, A. F., Der katholische Religions-Unterricht an den humanistischen Gymnasien. Regensburg, Pustet 1893.
Walter, J., Das allerheiligste Sakrament. Ein Belehrungs- und Erbauungsbuch. Brixen 1893.
Weddigen, O., Ein einiges Christenthum und eine einige christlich-deutsche Kirche. Berlin, Rüger 1893.
Weg zum Frieden. Ein Nachtrag zu dem Buche: Im Kampf um die Weltanschauung. Freiburg, Mohr 1893.
Weizsäcker, C., Das Neue Testament übersetzt. Fünfte neu bearbeitete Auflage. Freiburg, Mohr 1892.
Werner, J., Dogmengeschichtliche Tabellen. Gotha, Perthes 1893.
Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst. Ergänzungsheft VIII. Trier, Lintz 1893.
Wimmer, F., Anleitung zur Erforschung und Beschreibung der kirchl. Kunstdenkmäler. Zweite Aufl. Hg. von M. Hiptmair. Linz, Haslinger 1892.
Wörter, F., Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, Schöningh 1892.
Wurm, H. T., Kardinal Albornoz, der zweite Begründer des Kirchenstaates. Paderborn, Junfermann 1892.
Wyneken, E. Fr., Das h. Vaterunser am Kreuz. Passionspredigten. Eisenach, Wilckens 1893.
Zahn, Th., Das Evangelium des Petrus. Erlangen und Leipzig, Deichert (G. Böhme) 1893.
Zahn, Th., Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchlichen Litteratur. V. Teil. Erlangen = Leipzig, Deichert 1893.
Zimmermann, A., Englands „Öffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg, Herder 1892.

Digitized by Google

Digitized by Google